



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



*M*artín Heidegger

Caminos

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Colección Multidisciplina, núm. 5



Ricardo Guerra Tejada
Adriana Yáñez Vilalta
Coordinadores

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM
Facultad de Filosofía y Letras/UNAM
Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos,
Cuernavaca, Morelos, 2009

B3279
H464
M37

Martín Heidegger. Caminos. / Ricardo Guerra Tejada,
Adriana Yáñez Vilalta, coordinadores. Cuernavaca, UNAM,
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias;
Facultad de Filosofía y Letras; Centro de Investigación
y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2009.
304 p.
ISBN: 978-970-3-22151-6

1. Heidegger, Martín-1889-1976. 2. Ontología. 3. Metafísica.
I. Guerra Tejada, Ricardo, coordinador. II. Yáñez Vilalta, Adriana,
coordinadora

Catalogación en publicación: Martha A. Frías/Biblioteca del CRIM

Diseño de cubierta: Patricia Luna

Primera edición: 2009

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, Col. Chamilpa
C.P. 62210, Cuernavaca, Morelos, México

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

Av. Morelos Sur 154
Col. Las Palmas
C.P. 62050, Cuernavaca, Morelos, México

Correo electrónico: crim@servidor.unam.mx
Sitio en Internet: http://www.crim.unam.mx

ISBN: 978-970-3-22151-6

Impreso y hecho en México



Para Adrián

CONTENIDO

Introducción

Adriana Yáñez Vilalta

Este libro reúne ensayos de más de treinta filósofos sobre Martín Heidegger. La lectura de cada uno de ellos nos abre las puertas del pensar: arte, ciencia, ontología, metafísica, diálogo con la tradición, poesía, lenguaje y verdad. Encontramos en estos textos un nuevo camino para comprender mejor lo que siempre preocupó a Heidegger, lo que fue el centro y el núcleo de su filosofía, porque toda su obra giró en torno a un solo problema: la pregunta por el ser, el problema del ser: ¿qué es pensar?

Heidegger es quien determina el rumbo de la filosofía del siglo xx. Más aún, podemos afirmar que Heidegger es el pensador del siglo xx.

Recordemos que, como toda ontología, la de Heidegger trata de describir el ser en sí, el ser en cuanto ser. Y la región ontólogica del ser es la región de la existencia humana. Aquí encontrará el lector no solamente una fuente del saber, sino también del sentido de su propia existencia.

Leer a Heidegger es tener una experiencia de "lo otro", de lo indecible, de una nueva manera de pensar, vivir y actuar. Más allá de la razón, de las etiquetas y de las escuelas. La verdad filosófica es comunicable. La prueba la tenemos en el interés que la obra de Heidegger ha despertado durante generaciones. Nada más lejano del sentido común que pretende poseer una superioridad bien definida frente a la pregunta del pensamiento interrogador.

La poesía, la filosofía, la pintura o la música nunca han sido distantes de la propia ontología. *Wege, nicht Werke*. "Caminos, no obra". Eso fue lo que quiso decir Heidegger en el centro de su filosofía. Y por eso seguimos enfrentándonos al pensamiento que cuestiona.

Elegí para la portada un cuadro de Paul Klee: "La flecha ante el jardín". Un jardín imaginario donde tropezamos por caminos en el de-

sierto, buscando la plenitud en la arena. Los colores dorados nos atraen como el caos y el infinito. Como el vacío. Un vacío cercano a la religiosidad. ¿Dónde está el concepto? ¿Dónde la dirección?

Brillante, ausente de color, oscura como la sombra, la flecha marca el camino. La respuesta está en el camino, en lo oscuro de la flecha, inamovible, impenetrable.

En el jardín caótico, sólo la flecha indica una dirección, nos orienta sobre los diferentes signos gráficos. Triángulos, cruces, círculos, espirales, claves de sol, sugieren vegetales, balaustradas, marquesinas, jardines colgantes, todos elementos de una villa imaginaria, construida en forma de escalera. Esta multitud de pequeños motivos nos obliga a la lectura atenta, análoga, de una partitura musical.

Estamos ante una concepción orgánica de la imaginación. Un universo encantado, a la vez humorístico y mítico, donde se mezclan la botánica, la arquitectura, la geología y el pensar.

Esta asociación de lo imaginario con lo preciso traduce la influencia del romanticismo alemán, en una mezcla de música, pintura, filosofía y poesía. La fuerza que representa la flecha es lo oscuro de la imaginación.

El origen de la flecha es el pensamiento: ¿Cómo entender la llegada hasta allí? ¿Más allá de este río, de este lago, de esta montaña? La contradicción entre la fuerza vital y nuestra facultad para dirigir la voluntad por medio del pensamiento, los dominios terrestres y el mundo suprasensible, se encuentra en el origen mismo de lo trágico humano.

Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto

Mauricio Beuchot

En lo que sigue me centraré en la obra que Heidegger dedica a la *grammatica speculativa* medieval, en su extenso escrito de habilitación *(Habilitationschrift)* de 1916, uno de sus primeros trabajos. Primero traté de ver por qué le interesó esa obra atribuida a Juan Duns Escoto que, poco después, en 1922, se comprobaría que era de Tomás de Erfurt, bastante posterior a Escoto. De hecho, encontré un interés muy grande de Heidegger por la teoría de las categorías de Escoto, ya que no se basa para ellas en ese escrito apócrifo, sino en otras obras del Doctor Sutil, principalmente su tratado *De praedicabilibus*. Por lo tanto, hay un interés específico por Escoto. Y también encontré un interés particular de Heidegger por la *grammatica speculativa* medieval, ya que le parece que, por su orientación hacia la teoría de la intencionalidad, abre camino a lo que, según él mismo, debe ser una auténtica filosofía del lenguaje, inclusive en la actualidad. Pero también creo encontrar que esos escritos, los de Escoto y los del pseudo-Escoto, es decir, Tomás de Erfurt, prejuiciaron a Heidegger para que viera omnipresente el univocismo en la escolástica, de modo que, por olvido de la analogía del ser (analogía que se profesó en la corriente tomista, la escuela de Tomás de Aquino), llegó a unificarlos a todos en su acusación de onto-teología, de pérdida de la distinción ontológica y de olvido del ser. Esta es mi hipótesis. Trataré de apoyarla y, sobre todo, de hacer que nos brinde alguna comprensión de los ataques de Heidegger a la metafísica escolástica, no siempre fundados ni justos, y a los que, por lo tanto, tenemos que buscarles su justo lugar.

Es evidente, pues, que Heidegger se interesó por la *Grammatica Speculativa*, que en su momento corría a nombre de Duns Escoto, aun-

que era falsa esa atribución.[1] En efecto, el erudito medievalista Martin Grabmann demostró que era de Tomás de Erfurt (M. Grabmann, 1922: 273-277). Pero creo que lo importante aquí no es la autenticidad de esa obra, sino el interés que tuvo Heidegger tanto por la *grammatica speculativa* más famosa de la Edad Media como por Duns Escoto y algunos elementos de su doctrina. Eran las dos cosas. Y lo que más importa es la interpretación que Heidegger supo hacer de esa obra, por cierto, una interpretación muy precisa y acertada.

Comencemos por el interés que tuvo hacia la *grammatica speculativa*. ¿A qué se debería éste? La gramática especulativa era algo muy importante. Era, en primer lugar, una gramática filosófica, el entrecruce de dos corrientes, a saber, de los gramáticos de la escuela latina, como Guillermo de Conches y Pedro Helías, y los filósofos escolásticos, que veían el lenguaje desde la lógica, como Rogelio Bacon y Pedro Hispano. Era, pues, una gramática lógica, que buscaba la forma lógica del lenguaje, la estructura profunda debajo de la estructura lingüística superficial. De manera muy semejante a Husserl, Frege, Russell, Wittgenstein y Chomsky. Por lo menos, Heidegger supo encontrar en ella el parecido de lo que buscaba su maestro Husserl.

Además, la gramática especulativa fue antecesora de la gramática universal de los modernos. De alguna forma se afanaba por lo mismo: los universales lingüísticos, las estructuras fundamentales del lenguaje. Pero, a diferencia de esa lingüística cartesiana, como la llama Chomsky, buscaba los elementos del decir que también fueran los del ser. Era, por tanto, no sólo una gramática lógica, sino además una gramática ontológica o metafísica. Tal vez por eso interesó tanto a Heidegger. En efecto, la gramática especulativa estudiaba los modos de decir o significar (*modi significandi*), que tenían que recoger los modos de conocer o entender *(modi intelligendi)*, y éstos, a su vez, reflejaban los modos de ser (*modi essendi*). Por estudiar esos modos, estos gramáticos eran llamados *modistae* (M. Beuchot, 1991: 169 y ss.).

[1] El texto latino de la obra atribuida a Escoto se encuentra en la edición de las obras de éste (París, Ed. Vives, 1891-1895). También se encuentra en T. de Erfurt (1972).

Según la *grammatica speculativa*, los términos tienen significación y consignificación, como ya lo decía Aristóteles. La significación es la capacidad de representar algo al intelecto, la consignificación es el sentido sintáctico que adquiere el término en el contexto de la oración. Los *modi significandi* surgen tanto de la significación, que es una propiedad absoluta del término, como de la consignificación, que es una propiedad relacional suya. Los modos de significar son dos: uno activo y otro pasivo. El activo es la acción de significar una cosa; el pasivo es la capacidad que tiene la cosa de ser significada por la palabra. Heidegger trata de verter la teoría medieval de la significación a los moldes de la lógica neokantiana y de la teoría husserliana de la intencionalidad. El mismo Husserl había hablado de una gramática universal en sus *Investigaciones lógicas* (vol. II, parte I, invest. 1-4). Heidegger interpreta el *modus significandi passivus* como el contenido intencional del acto de la significación (p. 262) o como el contenido noemático (p. 252) o como el correlato objetivo (p. 251). Es el objeto intencional significado. El *modus essendi rei* es la objetividad referida por el sentido noemático, esto es, lo que es experienciable en general (p. 260). El *modus intelligendi activus* es la característica intencional del intelecto (p. 258), y el *modus intelligendi passivus* no es otra cosa sino el *modus essendi* en cuanto objetivado por la conciencia (p. 259). En la interpretación que hace Heidegger de las categorías y los trascendentales hay una presencia de la obra de Brentano sobre Asitóteles (R. M. Stewart, 1979: 374, nota 2). Y el mismo Heidegger dice que para poder entender estas doctrinas medievales hay que estudiar su contexto cultural y, dentro de él, a los teólogos y a los místicos, como el Maestro Eckhart.[2] Esta alusión al contexto cultural de un pensamiento, para poder entenderlo, posiblemente recoge sus lecturas de Dilthey, cuya obra conoció por Carl Braig, profesor de teología en Friburgo (Stewart, 1979: 372).

En la parte de la teoría del significado, donde aborda los conceptos de la *grammatica speculativa* tanto de Erfurt como de Escoto, Heidegger hace, como hemos visto, la traducción de dichos conceptos a los de la fenomenología husserliana. Se empeña en mostrar que el

[2] Esto lo dice Heidegger en el capítulo suplementario a su escrito de habilitación (pp. 350-351). Sobre ello, *cf.* J. D. Caputo (1974: 101-117).

pseudo-Escoto tenía unas intuiciones muy cercanas a las de la fenomenología: el antipsicologismo en la lógica, la introducción de la intencionalidad en la misma, el esencialismo resaltado en la *epojé* del *esse* o de la existencia, y otras cosas semejantes. Mas a pesar de esa transposición husserliana de las ideas medievales, Heidegger es, en el caso de este escrito sobre el pseudo-Escoto, un comentarista muy cuidadoso y serio. Cita muchas de las obras principales de éste. Aduce los textos más relevantes y hace una exposición muy ceñida a los mismos.

En cuanto al interés de Heidegger por Escoto, él mismo dice, en la introducción a su escrito, que es el más sutil pensador de la escolástica (M. Heidegger, 1972: 145). Pero no se reduce a eso su interés. Escoto fue uno de los más metafísicos, tuvo una metafísica muy sutil, sobre todo sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, que Heidegger cita con profusión aquí. La sutileza metafísica de Escoto le valió el apelativo de "Doctor Subtilis". Encontraba caminos por donde nadie los veía. Encontraba un *tertium quid* donde los otros sólo encontraban dos. Hallaba una muy sutil pero certera vía media donde nadie atisbaba nada más. Pero era una metafísica univocista, no analógica. Yo creo que la verdadera sutileza se da en el buen manejo de la analogía y que una sutileza que se da en la univocidad todavía no es completa ni perfecta. Una sutileza unívoca encuentra algo distinto por medio de la tensión externa que provoca en los conceptos; una sutileza analógica aprovecha la tensión que se da al interior de los mismos conceptos.

En fin, era la de Escoto una metafísica univocista y ésta fue la que impresionó a Heidegger y lo marcó en cuanto a su concepción y estimación de la metafísica escolástica. Le dejó una cierta impresión de univocidad injusta respecto de ella. Sembró en él semillas de perspectiva unívoca. Que la metafísica de Escoto era unívoca quiere decir que vertebraba su doctrina por los cauces del sentido unido del ser, sin resaltar en él la pluralidad de sentidos que había señalado Aristóteles y que puso de relieve Santo Tomás, como más tarde lo haría Brentano en un célebre estudio.

Quisiera resaltar la importancia de esta presencia de la univocidad en la metafísica de Escoto. La univocidad, la equivocidad y la analogía son tanto modos de significar como de predicar o de categorizar. Por eso vendrían muy a cuento en un trabajo, como el de Heidegger, sobre

la teoría de las categorías y de la significación. Pues bien, la univocidad pretende prescindir de las diferencias, quedarse lo más posible en la identidad. En cambio, su opuesto, la equivocidad, se hunde en la diferencia irreductible, absoluta, que no puede sino llevar a la disgregación. Inclusive al relativismo y, a la postre, al nihilismo. En el caso de los presocráticos, la univocidad está del lado de Parménides y la equivocidad del de Heráclito. En cambio, la analogía, la analogicidad, trata de preservar la diferencia sin renunciar a la identidad, esto es, conseguir lo más que se pueda de identidad respetando la diferencia. Pretende no traicionar las diferencias que hay en el mundo. Creo que el rechazo y abandono de la analogía fue una gran pérdida para la filosofía. Lo fue para la misma filosofía medieval, que cada vez más se endureció en la univocidad, tanto por obra del escotismo como del nominalismo, hasta desembocar en la modernidad. Se perdió la gran riqueza de la diferencia que no abandona el sustento de la identidad.

Fueron muchos los medievales que hicieron esto. El mismo Tomás de Erfurt, a quien pertenece la *grammatica speculativa* que comentó Heidegger, ya estaba muy influenciado por Escoto; no en balde le fue atribuida esa obra. Ya se había perdido mucho del pensamiento analógico, defendido por Santo Tomás y se había propiciado mucho el univocismo. Tal vez se deba a eso que Heidegger hiciera la acusación del olvido del ser, la pérdida de la diferencia ontológica entre el Ser y el ente. Había demasiado univocismo en los escotistas y en los nominalistas.

En Tomás de Erfurt se encuentran presentes tanto el escotismo como el nominalismo, reunidos por diferentes aspectos. En cuanto al escotismo, su presencia es indudable, por la explicación que da de los modos de ser y de conocer y de significar mediante las formalidades escotistas o *rationes* formales. En cuanto al nominalismo, su presencia también es indiscutible, por cuanto que la gramática especulativa se encontró muy a gusto en el ámbito de la lógica terminista, que tenía mucho de los desarrollos ockhamistas.[3]

[3] Precisamente en la cuestión de la correspondencia de los *modi essendi* con los *modi intelligendi* y los *modi significandi* se veía el problema de los universales, y algunos lo respondían de manera realista; otros, como Erfurt, de manera nominalista. M. Grabmann (1948: 19).

En su exposición de la *grammatica speculativa*, Heidegger menciona la univocidad, la equivocidad y la analogía que se atribuían a los diferentes términos. Habla de la analogía, pero sólo expositivamente, y sin darle mayor importancia, a diferencia de la univocidad, que considera indispensable para poder elaborar un discurso filosófico y científico. Es la que posibilita la utilización plena de la racionalidad. Y la equivocidad es lo que a toda costa hay que evitar. No queda lugar importante para la analogía. Inclusive dice bien que la analogía se acerca más a la equivocidad que a la univocidad. Tal vez por ello también la deja de lado, al igual que a aquélla (M. Heidegger, 1972: 197-199, 223-224, 270-278 y 350-351).

El que Heidegger haya acusado de la pérdida de la diferencia ontológica a la onto-teología de los escolásticos creo que ya estaba en muy buena parte gestado en su contacto con Duns Escoto. Este último aceptaba la analogía en la física, pero no en la metafísica. Por eso deja poca posibilidad de distinguir entre el ente y el ser y tiene que acudir constantemente a Dios, a la teología, para lograrlo. Cosa que no ocurre precisamente con Santo Tomás de Aquino. La teología que hace el joven Heidegger, y que publica en algunas revistas católicas, está en una línea tal que lo llevará a culminar con el escotismo. Lo hace ver Caputo, con bastante exhaustividad (J.D. Caputo, 1993: 170-174). Esta será la onto-teología a la que Heidegger se referirá después, la misma que él conoció y cultivó durante un tiempo.

Aunque la *grammatica speculativa* no es de Escoto, traía la huella escotista, su influencia, así como del nominalismo ockhamista. Era la búsqueda de la univocidad de la lógica en el ámbito del lenguaje; pero eso suponía una univocidad también en su base ontológica, metafísica. La recuperación de la analogía hubiera abierto más las puertas para una recuperación de la temporalidad y la historicidad en el seno de la ontología misma.

Aun cuando Heidegger cita a Escoto diciendo que la analogía se da en el mundo real, por comparación con el mundo lógico, donde se da la univocidad (M. Heidegger, 1972: 224), se trata del mundo real que estudia la física, no el de la metafísica. Realza el carácter intencional del pensamiento de Escoto y cita a H. Siebek, quien dice que Escoto es el iniciador de esa nueva psicología intencional. Además, expresa que el

que introdujo la *epojé* no fue Tomás de Aquino, sino Duns Escoto (*ibid*.: 225-226).

Así pues, a pesar de que Heidegger ve que Escoto y Erfurt mencionan la analogía, como no la aplicaban a su metafísica, no llegó a apreciar el valor que podía tener en la construcción de la misma, en el conocimiento metafísico. Y su tratamiento de este tema a propósito de Santo Tomás es muy pobre. O no llegó a conocer bien esa doctrina, o si la conoció no le dio el peso y la importancia que podía y debía tener. Muchas de las críticas a los escolásticos por el olvido del ser y de la diferencia ontológica, así como la acusación de estar haciendo onto-teología en lugar de ontología, se podían haber resuelto de otra manera. La analogía en la ontología de Tomás de Aquino no se da sólo, como se ha creído las más de las veces, entre el ente creado y el Ente Creador, de manera que se pueda hablar de onto-teología, sino que a nivel ontológico se da propiamente entre el ente y su ser, es decir, la estructura óntica frente a la función ontológica, que es su acto de ser, su *esse* o *actus essendi*, ni siquiera su existencia, como otra versión muy extendida lo establece. De esta manera, no se la puede acusar de onto-teología, ni de pérdida de la diferencia ontológica, ni, por ende, tampoco de olvido del ser. En cambio, hay muchos equívocos que Heidegger ha propiciado en cuanto a esto.

Yo acepto que, acertadamente, Heidegger estuvo preocupado por salvaguardar la ontología de la onto-teología, en la que se identificara el Ser con Dios, que es un tipo de ser. Pero esto sólo podía ocurrir en la metafísica de Duns Escoto, en la que el Creador y la creatura son unívocos, en el mismo tipo de conocimiento y de significación. También tuvo razón en pedir que no se perdiera la diferencia ontológica entre el Ser y el ente. Pero esto sólo podía ocurrir en una metafísica univocista, como la de Duns Escoto, en la que ambas dimensiones se funden y no admiten diferencia consistente, sólo ficticia y hecha por la razón. Igualmente estuvo en lo cierto al preocuparse del olvido del ser en la ontología, olvido del *ontos* del *logos;* pero creo que, al olvidarse de la analogía, le pasó lo inverso: olvidó el *logos* del *ontos,* su camino metodológico propio de acceso y de desenvolvimiento. Pero, de todos modos, eso fue lo que Heidegger estuvo pidiendo con insistencia; por lo cual, recuperar la analogía para nuestra metafísica

actual es algo muy en la línea del propio Heidegger y acaso el mejor homenaje a su obra y a su recuerdo.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio (1991), *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, 2a. ed., México, UNAM.

Caputo, J.D. (1993), *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press.

__________ (1974), "Phenomenology, Mysticism and the *Grammatica Speculativa*: A Study on Heidegger's *Habilitationsschrift*", en *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 5, pp. 101-117.

Erfurt, T. de (1972), *Grammatica Speculativa*, ed., tr. y comentario de G. L. Bursill-Hall, Londres, Longman. Hay trad. al español: T. de Erfurt, *Grammatica Speculativa*, tr. de L. Farré, Buenos Aires, Losada, 1947.

Grabmann, M. (1922), "De Thoma Erfordiensi, auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur, speculativa", en *Archivum Franciscanum Historicum*, pp. 273-277.

__________ (1948), "El desarrollo histórico de la filosofía y lógica medioevales del lenguaje", en *Sapientia*, 3, p. 19.

Heidegger, M. (1972), "Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus", en *Frühe Schriften*, Frankfurt/m., Klostermann.

Stewart, R.M. (1979), "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's Habilitationsschrift", en *Man and World*, 12/3.

Heidegger y el problema de la técnica

Felipe Boburg

Sin duda, si hay un tema tratado por Heidegger, que le dé profunda actualidad y relevancia a su pensamiento, ese es el tema de la técnica. Pero quizá también sea el más polémico. A mi modo de ver, la trascendencia e importancia de lo dicho por Heidegger sobre la técnica es similar a la trascendencia e importancia de lo dicho por Marx acerca del trabajo.

Sin embargo, críticos y detractores de Heidegger le reprochan el haberse quedado en una meditación abstracta, especulativa, cuando no mística. Si acaso, le reconocen el haber puesto el dedo en la llaga al subrayar la importancia de la técnica para nuestro mundo y el haber convocado a que la filosofía se planteara la técnica como problema, pero le critican el haberse quedado corto en relación con las exigencias de los problemas técnicos: contaminación, experimentación con seres humanos, manipulación de las conciencias con los medios de información, políticas tecnocráticas, etc. Para sus críticos Heidegger no va al fondo de la cuestión de la técnica que, según ellos, consiste en encontrar el modo de reencauzarla para ponerla al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la técnica.

Al pánico producido por la deshumanización de la técnica se le agrega el horror ante el nihilismo campeante por el mundo entero. Por lo que se exige con urgencia que en lugar de buscar la *Gelassenheit*, la serenidad, como recomienda Heidegger al final de su vida, mejor se diseñe una ética que proponiendo valores contrarreste el nihilismo y permita orientar el uso de la técnica.

La preocupación por las consecuencias para la vida humana de parte de los avances tecnológicos es perfectamente justificada; Heidegger mismo participaba de estas preocupaciones, pero su concepción de

la filosofía o, para ser más exactos, su concepción de la esencia del pensar —basada en una interpretación profunda y detenida del desarrollo de la historia de la filosofía occidental, desde sus orígenes hasta nuestros días—, le lleva a la conclusión de que primero debemos pensar en verdad la técnica, lo cual quiere decir pensar la *verdad de la técnica,* y para ello es indispensable liberarse del enfoque técnico de la técnica, es decir, liberarse del afán de dominar o controlarla para ponerla al servicio del hombre, porque en la medida en que planteamos la técnica como un problema técnico, y eso es lo que se hace cuando se le pretende dominar o controlar, más se reafirma el dominio de la técnica sobre nosotros. Heidegger no pretende menospreciar los problemas originados por la técnica, al contrario, pero él piensa que la técnica no es algo sojuzgable a nuestro arbitrio, no es algo que podamos manipular a nuestra voluntad; la técnica es un destino (*Geschick*), en el sentido en que Heidegger hablaba en *El Ser y el tiempo* acerca del sido del *Dasein*, del ser-ahí, es decir, es algo que hemos heredado, que en cuanto fue gestado y preparado en el pasado no lo podemos borrar sin borramos a nosotros mismos. Es decir, primeramente hay que reconocer que la técnica es algo que ya está aquí con nosotros, nos guste o no, y que no apareció por la pura y espontánea iniciativa del hombre, por lo que tampoco desaparecerá ni se someterá a su voluntad.

Quizá esta idea sea una de las que más choca a los críticos de Heidegger, porque si la técnica no es fruto de nuestra iniciativa, si ésta no nace por la voluntad humana, entonces resulta difícil que se la pueda dominar. ¿Significa esto una negación de la libertad humana? No, pero sí implica reconocer un límite o un condicionamiento. Lo que siempre condiciona al hombre es lo que Heidegger llama el ser. Pero entender ese condicionamiento, esa relación entre el hombre y el ser, ha sido, precisamente, el motivo principal de *todo* el pensamiento de Heidegger y es a la luz de ese motivo que sólo puede entenderse su planteamiento de la técnica. Por esta razón, lo dicho por Heidegger en *El ser y el tiempo* es fundamental para entender lo dicho sobre la técnica. De ninguna manera hay una ruptura entre lo dicho en su magna obra publicada en 1927 y la conferencia *La pregunta por la técnica,* pronunciada en 1953. Treinta años separan estos dos textos, tres décadas de profundización en la pregunta por el ser.

En efecto, la ontología fundamental, elaborada en *El ser y el tiempo,* cuestiona esos dos conceptos que, precisamente Hegel, en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu,* había señalado como las dos formas de pensar lo absoluto: substancia y sujeto. Heidegger denuncia que estos dos conceptos, claves para todo el pensamiento occidental, se sustentan en la supuesta identidad entre el ser y lo presente. Tanto la idea de substancia como la de sujeto tienen su origen en una interpretación del ser como "ante los ojos" (*Vorhandenheit*), que será también el origen de la noción de objeto. Pero esta interpretación pasa por encima de la experiencia más primaria u originaria del ser y que Heidegger piensa haber descubierto.

Para describir esta experiencia es indispensable, como enseña la fenomenología, poner entre paréntesis diversas nociones, no sólo las de sujeto y substancia, sino también las de hombre como animal racional o creatura; por eso Heidegger señala que no vamos a hablar del hombre sino de nosotros mismos, tomados en la más originaria inmediatez, y llama a eso que somos nosotros mismos *Dasein*, expresión alemana, común y corriente, que Heidegger escoge por su composición morfológica: *da* = ahí, *sein* = ser, y con ello quiere destacar la conexión que hay entre nosotros y el ser, conexión consistente en que tenemos una comprensión del ser, pero no se trata de una comprensión en sentido intelectual, la cual no es negada sino que es derivada de una comprensión más original. Para explicarla Heidegger acuña la expresión: ser-en-el-mundo, con la que apunta a una relación anterior a la de sujeto-objeto y que posibilita ésta. El *Dasein*, nosotros mismos, como repite insistentemente Heidegger, somos-en-el-mundo antes de conocerlo y eso significa que nuestra relación original con el ser y los entes es un habitar y no una relación epistemológica. Esta noción no sólo no será abandonada por el Heidegger pensador de la técnica, sino que será fundamental, porque la técnica es para Heidegger una forma de habitar. Podríamos decir que para Heidegger el hombre occidental *habita técnicamente el mundo,* parodiando el verso de Hölderlin que Heidegger comenta: *poéticamente habita el hombre esta tierra.*

Así pues, el camino que dirige el pensamiento de Heidegger a la cuestión de la técnica se inaugura desde *El ser y el tiempo.* No es casual que en esa obra precisamente Heidegger escogiera para aclararnos su noción de mundo a ese ente tan próximo a nosotros, que es el útil o

utensilio. El útil, en la experiencia que tenemos de él al usarlo, al tenerlo guardado, al buscarlo porque lo necesitamos, etc., jamás se nos da como un ser-ante-los-ojos, nunca es un objeto, y nosotros, el *Dasein*, en cuanto usuarios de útiles, tampoco nos comportamos como sujetos epistemológicos. El útil siempre está en algún contexto, en algún mundo, que precisamente se estructura a partir de nosotros, del *Dasein*. Y aquí sí es necesario observar que Heidegger, al abordar la técnica, tendrá que hacer una corrección, mejor dicho, tendrá que abandonar esta descripción del *Dasein* habitando un mundo de útiles, porque en la era de la técnica ya no podemos identificar, como aún lo hacía *El ser y el tiempo,* al *Dasein* como el principio estructurador del mundo. El *Dasein* pierde su lugar central, el artefacto es otra cosa que un "ser a la mano" del que dispone el *Dasein*, y el mundo entretanto ha dejado de ser una encrucijada flexible de referencias para convertirse en un rígido sistema que emplaza a todos los entes, incluyendo aquel que se cree el sujeto dueño y señor de la técnica, es decir, nosotros, a convertirse en algo que esté listo para ser usado. Esta idea más o menos aparecía descrita en *Sein und Zeit,* como constitutivo del útil, pero en el mundo técnico, que Heidegger llama *Gestell* y que ha sido traducido por estructura de emplazamiento, ha habido un cambio.

Para captar este cambio es conveniente referimos a lo dicho por Heidegger en una célebre conferencia que dictó en 1935: *El origen de la obra de arte.* El origen de la obra de arte es su esencia y Heidegger se pregunta por ella. Repite su cuestionamiento de los conceptos ontológicos que había puesto ya en tela de juicio en 1927. Los conceptos heredados de la ontología tradicional nos encubren la obra de arte más que mostrárnosla. Así como con las nociones de sujeto y objeto no se puede entender el habitar ni el ser del *Dasein*; de esta manera, con las nociones de materia y forma tampoco se puede mostrar el ser de la obra de arte, sólo que curiosamente desecha estas nociones porque, a partir de ellas, se interpreta la obra de arte teniendo en mente la manufactura de utensilios, es decir, se piensa la obra de arte como una manufactura sin utilidad. Entre 1927 y 1935 Heidegger parece haberse percatado de que su descripción del ser-en-el-mundo había sido demasiado reduccionista: en nuestro mundo no sólo hay utensilios, también hay obras de arte, y no sólo en los museos. En el mundo griego había

templos, paradigmas de obras de arte, no porque los griegos fueran muy exigentes en materia de estética sino que con sus templos ellos habitaban el mundo y este habitar consistía en ensamblar en una lucha permanente el mundo y la *physis*, que Heidegger llama, a partir de este momento, Tierra. Este es otro tema, que en *El ser y el tiempo* había sido descuidado, aunque no ignorado: la *physis*. Este tema aparece por vez primera en el curso de *Introducción a la metafísica* y para traducir la expresión *physis*, Heidegger hace una paráfrasis diciendo, más o menos, que la *physis* es aquello que emergiendo se sostiene a punto de sucumbir. Esta paráfrasis pretende decir la experiencia que el griego expresaba con la palabra *physis*; se trata de una experiencia poética que la traducción naturaleza es incapaz de decir. En *El ser y el tiempo,* la naturaleza también se entendía como un "ser a la mano"; el sol era primariamente aquello con lo que se medía el tiempo, el bosque era fuente de madera, etc. Cualquiera que lea por primera vez *El ser y el tiempo* percibirá el reduccionismo de tomar la naturaleza como "ser-a-la-mano".

Así pues, el ser-en-el-mundo tal como se le describe en la obra de 1927, no ha tomado en cuenta ni la obra de arte ni la naturaleza. La noción de ser-a-la-mano es insuficiente. En la conferencia, a la que ahora me refiero, no sólo muestra la pobreza de la noción del ente como útil para entender la obra de arte, sino que en un giro genial, Heidegger nos propone abordar el ser del útil, pero ahora desde la obra de arte y toma un cuadro de Van Gogh, el de las botas de una campesina. Quizá sea este unos de los pasajes más bellos y sublimes que haya escrito Heidegger. Ahí se muestra el útil de una forma diferente a como lo mostró *El ser* y *el tiempo.*

Si bien el cuadro no revela el "ser a la mano", sin embargo dice algo más, algo que no era descubierto en su primera obra: en las botas gastadas y estrujadas, dice Heidegger, se ve la humedad del campo, la soledad de los senderos al atardecer, la maravilla del grano regalado y el inexplicable fracaso de no haber obtenido fruto del campo invernal. Esto es lo que Heidegger nombra el llamado de la Tierra. Pero, además, en las botas también está plasmado el sufrimiento de la campesina, que tiene que levantarse todas las madrugadas para ganarse el pan; se ve, como dice Heidegger, "la silenciosa alegría por haber vencido una vez más la miseria, la angustia ante la llegada del parto y el temblor ante el

acecho de la muerte". Esto es, la lucha cotidiana del hombre por conservarse vivo, su enfrentamiento con la finitud, el sobrellevar a cuestas la pesada carga de la muerte, en fin, lo que en *El ser y el tiempo* designaba con la expresión de que al *Dasein* le va el ser. Las botas pintadas por Van Gogh mantienen la vida humana, con todas sus alegrías y tristezas, sus ilusiones y frustraciones, junto a ese elemento que acompaña al hombre en su vida, elemento del que el hombre no puede disponer, que en ocasiones lo premia y que a veces lo castiga. El cuadro pinta la lucha de Mundo y Tierra.

Heidegger no niega que el útil sea a la mano como había dicho en *El ser y el tiempo,* pero el cuadro de Van Gogh nos ha revelado algo más del útil, lo que Heidegger llama: la confiabilidad. Los útiles son nuestros compañeros cotidianos, contamos con ellos para sobrellevar la carga de nuestro ser. Pensemos en los lentes viejos, desbalanceados y pegados con tela adhesiva, que el anciano no cambia no sólo porque no tiene dinero sino principalmente porque confía en ellos, porque entre él y sus lentes se ha establecido una simbiosis, porque están amoldados a él después de tantos años de llevarlos puestos, de tal modo que otros le causarían incomodidad y desadaptación. Por las botas, dice Heidegger, la campesina está amoldada al llamamiento de la Tierra y se puede mover en su Mundo. En el instrumento se aproximan Mundo y Tierra.

Con esto podemos entender el cambio que se produce en el mundo de la técnica, en el *Gestell.* El artefacto tecnológico no posee la confiabilidad, en él ya no se da el juego de Mundo y Tierra, que expone la obra de arte. El mundo ha dejado de ser un conjunto de vías o caminos flexibles que dejan espacio para el azar y la libertad y se ha convertido en un sistema o estructura de referencias rígidas, que exige una adaptación rápida del hombre. Pero además, al usar el artefacto tecnológico ya no es propiamente el hombre el que lo usa sino que es usado porque el hombre es una pieza requerida para el funcionamiento del *Gestell.* Por eso los hombres se convierten en recursos humanos. Este emplazamiento de todos los entes a recursos o almacenes de energía es lo que Heidegger llama *Bestand,* que ha sido traducido al español por existencias, en el sentido de que se habla por ejemplo de que "hay un libro en existencias" o que "ya no se tiene cierto artículo en existencias". El ente en general, incluyendo al hombre, se vuelve un recurso que debe ser adminis-

trado racionalmente. Cuando se pide una ética de la técnica, Heidegger piensa que en realidad lo que se busca es perfeccionar la técnica, es decir, hacer más racional y eficiente su administración. Uno podría preguntar ¿tiene algo de malo esto? Heidegger diría que nada, salvo que eso es contribuir a que se reafirme más el dominio técnico y con ello que crezca el peligro de obturar la abertura del hombre al ser, abertura que constituye su esencia.

¿Qué es esa abertura del hombre al ser? ¿Por qué la técnica amenaza con obturarla? Este es uno de los temas más importantes del pensamiento de Heidegger y es básico para entender su cuestionamiento de la técnica. Me estoy refiriendo al tema de la verdad. Desde *El ser y el tiempo*, Heidegger inicia una revisión del concepto tradicional de verdad, entendida como adecuación o concordancia entre la proposición y la cosa o entre el entendimiento y la cosa. Lo que lleva a Heidegger a cuestionar este concepto es que la palabra verdad, que proviene del latín *veritas*, pretende ser la traducción de la palabra griega *alétheia* y Heidegger observa que esta palabra más bien quiere decir desocultamiento o mejor desencubrimiento (*Unverborgenheit*). Más que negar la posibilidad de la adecuación entre la proposición y la cosa, Heidegger destaca que esta adecuación supone el desencubrimiento. Por ejemplo, si yo puedo decir que el cuadro que cuelga sobre la pared está inclinado es porque así se me muestra y si alguien puede comprobar la adecuación de mi proposición es porque se le muestra el cuadro. Este mostrarse que no se funda en la proposición es lo que Heidegger llama desencubrimiento. Parece una perogrullada e incluso una ingenuidad; sin embargo, no es tal, ya que la teoría del conocimiento desde Descartes, y aun antes, hasta Husserl, ha pasado por alto que el desencubrimiento no lo funda el acto de conocer sino que el conocer es posible por este desencubrimiento.

En última instancia, lo que Heidegger nos quiere decir es que un ente es lo que es por su articulación en un mundo; les entes son en el mundo, lo cual significa que están al descubierto, y no quiere decir otra cosa sino que tienen sentido.

Ahora bien, el desencubrimiento de los entes se funda en el desencubrimiento primario del ser, que en *El ser y el tiempo* era identificado con la comprensión del ser constitutiva del *Dasein*.

En 1929, en su lección inaugural como catedrático sustituto de Husserl, que a la sazón había sido jubilado en 1928, titulada *¿Qué es metafísica?*, Heidegger nos habla de un distanciamiento entre el *Dasein* y los entes. Este distanciamiento es fundamental, ya que sin él los entes no podrían aparecer como tales, no habría mundo, no habría desencubrimiento. Este distanciamiento se revela en la angustia, tema ya tratado en *El ser y el tiempo*, pero esta conferencia apunta y precisa más este concepto. La importancia de este distanciamiento se revelará en otra conferencia: *De la esencia de la verdad*, dictada en 1930 pero publicada con correcciones en 1943, en la cual Heidegger define que este distanciamiento es la libertad y puesto que el desencubrimiento se basa en ésta podemos decir que la libertad es su esencia, pero esto no significa fundar el mundo en el capricho del hombre porque también el hombre aparece en el mundo, también él está al descubierto en el mundo. En *El ser y el tiempo* se decía "arrojado" o "yecto" en el mundo. La conferencia sobre la verdad radicalizará este estado de arrojado, al grado de que por esta razón Heidegger llega a decir que si la libertad funda el desencubrimiento, habrá entonces que reconocer que la libertad no es una propiedad del hombre sino que más bien el hombre pertenece a la libertad.

Es justo aquí donde se inicia el giro del pensamiento de Heidegger. Es a partir de este momento que Heidegger comenzará a hablar de la historia del ser. El mundo del *Dasein* es el desencubrimiento del ente; ahora bien, sólo cuando este desencubrimiento se traduce en la pregunta "¿por qué es el ente y no más bien la nada?", es cuando nace la filosofía. A partir de este momento comienza la historia del ser, que no es otra cosa que la historia de la cultura occidental. Esto podría ser malinterpretado como expresión de una soberbia europocentrista; sin embargo, hay que tomar en cuenta que Heidegger no dice que sólo sea mundo el mundo occidental, él sólo dice que el desencubrimiento característico de Occidente se expresa en la pregunta "¿por qué es el ente y no más bien la nada?", y agrega que esta pregunta después se interpretó como: "¿qué es el ente?". Y es propiamente con esta pregunta con la que se inicia la metafísica. Pero en la medida en que precisamente se olvida la pregunta original en la que se conectan el ente con la nada, en esa medida se olvida el ser. Esto significa que el desarrollo de la pregunta

metafísica (¿qué es el ente?) es el desarrollo del olvido del ser. Este olvido llega a su máxima expresión en la era de la técnica, que es en la cual el ente ha sido despojado de todo misterio, en la que el ente ciertamente está al descubierto, pero de una forma si se quiere obscena, tan sólo como un recurso, que se agota en su utilidad y del que hay que sacar el máximo provecho. La verdad del *Gestell* se caracteriza por este desencubrimiento o desnudamiento violento que busca obtener el máximo provecho del ente. Un ejemplo muy elocuente es el caso de lo que sucede con la basura; ésta se recicla, también se aprovecha. En la era de la técnica nada queda sin usar, no queda ningún desperdicio. Con ello el ente ya no tiene nada de extraño, nada hay en él indisponible.

Para expresar la verdad de la técnica, su desencubrimiento violento, podemos acudir a la diferencia que no sé si sólo aquí en México hacemos entre desnudar y "encuerar". Pues bien, podemos decir que la técnica se caracteriza porque "encuera" al ente, y al hacerlo no deja nada oculto, nada enigmático, pero justo eso oculto y enigmático fue lo que motivó la pregunta "¿por qué es el ente y no más bien la nada?" Pero hoy ya no tiene sentido esta pregunta, no hay espacio alguno en el que se cobije aún lo enigmático. Así, por ejemplo, la muerte, que en *El ser y el tiempo* era fundamental para replantear la pregunta por el ser, se le trivializa, se le reduce a un trámite, y por eso las agencias funerarias venden planes que prevén todos los gastos y trámites, para que ni los sobrevivientes ni el muerto se tomen molestias. Hasta de la muerte se puede sacar provecho.

La era de la técnica es el momento de máximo olvido del ser. ¿Cuánto durará este olvido? Nadie lo sabe, pero no sería difícil que durara al menos lo que tardó en gestarse, es decir, otros 2 500 años.

No obstante esta oscura, patética o apocalíptica descripción, Heidegger nos dice, y este es uno de los rasgos más sorprendentes de su meditación sobre la técnica, que justo "ahí donde está el peligro crece lo que salva...", citando un verso de Hölderlin. ¿Cómo es posible esto? Reparemos en que la fuerza del *Gestell* puede tomarse como una purga que expulse de nosotros el sueño de la subjetividad domeñadora del ser y esto entraña que se abra la posibilidad de una experiencia del ser más originaria que ya no lo tome como "ante los ojos". De alguna forma el *Gestell* manifiesta, de manera negativa, la co-pertenencia del hombre y

del ser. Pero la co-pertenencia originaria es lo que Heidegger llama *Ereignis*, que en el alemán usual quiere decir evento o acontecimiento, pero que Heidegger escoge, como escogió *Dasein*, por su morfología: el prefijo *er* y la terminación *eignis*, que se vincula con *eigen*, que significa propio. *Ereignis* es el nombre que expresa la relación de mutua pertenencia del hombre y del ser.

En la medida en que desencubramos la técnica como un destino y pensemos su intrínseca violencia, en esa medida nos liberaremos del deseo de dominarla y nos prepararemos para pensar ya no técnicamente. Para Heidegger es fundamental esta preparación porque la posibilidad de que el ser se le muestre de otra forma se puede dar y lo peligroso es que el hombre no esté listo y deje pasar esa posibilidad; ese es el peligro del *Gestell*. Por eso Heidegger concibe, al final de su vida, que su misión de pensador es la de preparar un pensamiento futuro que esté listo para corresponder al llamado del ser. Pero preparar ese pensamiento no significa planearlo o calcularlo, sino tan sólo guardar como un tesoro la pregunta original, la pregunta por el ser.

Si alguien espera de la meditación de Heidegger indicaciones técnicas sobre cómo encaminar la técnica para ponerla al servicio del hombre, seguramente se sentirá decepcionado. Pero para Heidegger, si el pensamiento original quiere sobrevivir, debe rehusarse a asumir tareas que no le corresponden. La peor perversión sería construir filosofías de la productividad, de la empresa, etc.; eso es rendirle culto al pensamiento calculador, equivaldría a creer que pensar sólo es planear y calcular. Para Heidegger el futuro de la filosofía está en la fidelidad a su origen, en su fidelidad a la pregunta, totalmente inútil y de la que no se puede sacar ningún provecho: "¿por qué es el ente y no más bien la nada?".

El oscuro humus de la tierra

Alberto Constante

¿Conseguirán las décadas venideras crearle
un suelo y un espacio a la filosofía...?
Martín Heidegger

Primero unas imágenes; para explicar cómo
nacen las imágenes en el espíritu. Después,
palabras aplicadas a las imágenes. Por último,
conceptos sólo posibles a partir de las palabras...
F. Nietzsche

A partir del semestre de invierno 1950-1951, Martín Heidegger pudo volver a tener una actividad docente de manera oficial: había salido del destierro y había sido rehabilitado. Sin embargo, desde 1949, en el Club de Bremer, los oyentes a las conferencias se agolpaban alrededor de Heidegger. Por ejemplo, *Wer ist Zarathustra?* y *Der Satz vom Grund* fueron pronunciadas en el Club de Bremer el 25 y 26 de marzo de 1950, justo en el momento en que la Universidad de Friburgo estaba decidiendo su suerte; las mismas conferencias fueron repetidas en el Balneario de Bühler Höhe, un lugar mundano y algo esnob, donde el público que rodeaba al filósofo era de lo más heterogéneo. Pero lo que verdaderamente le dio fama a Heidegger fue la conferencia *Über das Ding*, organizada por la Academia de Bellas Artes de Baviera, en Munich, en el verano de 1950.

En esa conferencia, como preludiando aquella estrofa del primer coro de la Antígona de Sófocles que lo acompañó siempre y que dice:

Siempre en camino
sin experiencia ni salida
llega a la nada.
Sólo para la muerte

no ha encontrado evasión
por mucho que lograra esquivar hábilmente
las más temibles enfermedades.

Heidegger recuerda aquella palabra que escribiera a propósito de *Carta sobre el humanismo*: *"la apatridad"*, la apatridad del hombre moderno.

Para Heidegger el hombre tiene patria cuando habita en la cercanía del ser y se convierte en apátrida cuando olvida el ser. El último pensador que experimentó la apatridad fue Nietzsche, por su nihilismo. Nietzsche intentó buscar salida en el ámbito metafísico y no encontró otra forma que la inversión de la metafísica tradicional. Heidegger recuerda los esfuerzos que hiciera un solitario poeta: Hölderlin. En su elegía *Heimkunft*, Hölderlin se esfuerza en orientar a sus compatriotas para que encuentren su camino, su inserción en el destino occidental, un Occidente que en Hölderlin es visto históricamente desde su origen y que tiene con el Este relaciones misteriosas que el poeta ha entrevisto en algunos poemas y nosotros "*no hemos comenzado a pensarlas aún*". *"La patria de ese habitar histórico es la cercanía del ser*".

La *"apatridad"* del hombre consiste en que los mortales no han aprendido a habitar. Para el hombre ser es habitar. Heidegger, que ya en *Ser y tiempo* entendía el ser-en-el-mundo como un "*habitar*" (*Wohnen*), en su madurez prefiere este término al primero, más técnico, para expresar el ser del hombre. A pesar de ser su esencia el habitar, el hombre de hoy, dice Heidegger, no habita; tal vez el hombre no ha habitado nunca.

Se trata de recuperar la *"patria"*. Para ello, hay que comenzar por lo más humilde: las cosas. Al hombre moderno las cosas no le son cosas. En la Edad Moderna las cosas han quedado aniquiladas. Es el peligro del modo de conocer que impera en la técnica; mientras nos apoderamos de las cosas, se nos escapa su ser.

El hombre de hoy, que ha superado todas las distancias, no está con las cosas. Las cosas son lo próximo y esto nos hace sospechar que todos los medios de acortar distancias de nuestra época no acaban de satisfacer lo que es necesidad perentoria del hombre: la de la cercanía. Lo que no hace mucho consumía semanas y meses de viaje, se realiza hoy en una noche de vuelo.

Noticias que el hombre tardaba años en conocer o no llegaba a conocer nunca, hoy capta al instante por radio o televisión. Los procesos tecnológicos son tan vastos que podemos asistir en unos minutos al desarrollo de una planta que cumple su ciclo a lo largo de las estaciones del año. En la revolución tecnológica, sobre todo en las áreas de informática y de las telecomunicaciones, la desaparición de la lejanía es total. Sólo que la mera supresión de la lejanía no nos da la proximidad, no nos da por resultado la cercanía.

La cercanía no consiste en la indistancia. Lo más cercano puede sernos lo más lejano y lo más lejano puede sernos lo más cercano. Ni el acortar distancias es cercanía ni la gran distancia es lejanía. En realidad, con el simple acortamiento de distancias las cosas no nos quedan ni cercanas ni lejanas, sino simplemente neutras, indiferentes. A pesar de la supresión de las distancias, en nuestra época falta la cercanía. En este sentido la devastación de las guerras inteligentes es cosa de poca monta: la supresión de la cercanía es la aniquilación de las cosas.

La esencia de la cercanía, nos dice Heidegger, no se nos revela directamente; sólo a través de lo que nos está cerca. Lo que nos está cerca es eso que solemos llamar *"cosas"*. Pero es el caso de que hasta ahora los hombres nos hemos enterado tan poco de lo que son las cosas como de lo que es la cercanía. Todavía no se ha pensado lo que es la cosa como cosa. ¿Qué es una cosa?

Heidegger toma una cosa cualquiera, un *Krug*, un cántaro, una jarra, y lleva a cabo con ella una operación que es ejemplo de su método: la describe, y en esa pura descripción va anudando a ella todo, tierra y cielo, hombres y dioses.

Una jarra es un recipiente, gracias a su base y a sus paredes. Como recipiente, la jarra es algo que subsiste en sí; por tanto, algo independiente. En cuanto independiente, se diferencia la jarra de un *"objeto"*. Una cosa independiente puede convertirse en objeto cuando lo representamos, sea en percepción inmediata, sea por la actualización del recuerdo. Pero la coseidad de la cosa no consiste en ser objeto representado, ni puede determinarse a partir de la objetividad del objeto. La jarra sigue siendo jarra, la representemos o no. Subsiste en sí. Pero ¿qué quiere decir *"subsistir en sí"*?

El subsistir en sí es lo que da a la jarra su carácter de cosa. Pero resulta que ese subsistir es consecuencia de un previo ser producido, fabricado. El alfarero moldea el cántaro con arcilla seleccionada y preparada. De barro está hecho el cántaro, por eso puede sostenerse en el suelo, pero es claro que no basta tomar el cántaro así como un recipiente fabricado, para concebirlo como cosa; sería sólo objeto (*Gegenstand*), aunque no mero objeto representado; un objeto que gracias a haber sido fabricado estaría ante y frente a nosotros, pero la "*objetividad*" no ofrece ningún camino para llegar a la coseidad de la cosa.

Efectivamente, el haber sido fabricado no constituye la esencia, no presta la mismidad al cántaro en cuanto recipiente. El cántaro no es un recipiente por haber sido fabricado, sino al revés, ha tenido que ser fabricado porque es este recipiente. Ciertamente, la fabricación es lo que hace que el cántaro alcance su mismidad, pero ésta no es efecto de la fabricación. Ni consiste la mismidad del cántaro en esa aparición previa, en ese mostrarse *(eidos, idea)* en que el recipiente está ante el alfarero antes de su confección. Mediante ese aspecto o idea no puede pensarse el cántaro como cántaro, como cosa. Es Platón quien concibió la presencia de una cosa presente desde la idea o aspecto, "*con ello estuvo tan lejos de pensar la esencia de la cosa como lo estuvieron Aristóteles y demás pensadores posteriores*". Platón, de una forma decisiva para el futuro, concibió todo lo presente como "*objeto producido*".

Heidegger, en este punto, prefiere decir aquí, en vez de "objeto", *pro-ducto (Herstand)*. En el producto se incluyen dos elementos del producir: el momento del "brotar de", sea desde sí mismo o desde otro, y el momento de salir a la luz lo presente, la patentización de lo presente. Pero al representarnos algo como producto, todavía no lo pensamos como cosa.

¿Qué es el cántaro? Es un recipiente, sin duda. El recipiente recibe el líquido gracias a la base, las paredes, que son a lo más aquello en virtud de lo cual el recipiente es capaz de contener el líquido, hacerse impenetrable o impermeable. Pero tampoco consiste en la impermeabilidad el ser del recipiente. Es más bien el vacío, "*esa nada en el cántaro*", lo que constituye el cántaro en cuanto recipiente. Si el recipiente consiste ante todo en el vacío, entonces el alfarero que moldea base y paredes no confecciona propiamente el cántaro; sólo moldea la arcilla, o mejor,

moldea el vacío mediante la arcilla, da forma al vacío; da forma también al barro, pero es para el vacío, en el vacío y desde el vacío. La coseidad del recipiente de modo alguno descansa en la materia de que consta, sino en el vacío en cuanto capaz de contener.

Para la física no hay tal recipiente vacío, sino que está lleno de aire. Cuando vierto vino en el cántaro, el vino no llena un vacío sino que desplaza el aire, un lleno sustituye a otro. Esta y otras puntuaciones de la física son exactas; pero la física, lejos de darnos la realidad de la cosa, la aniquila; la física *"reduce"* el cántaro de vino a un espacio ocupado por un líquido, y el cántaro vacío a un espacio lleno de aire. He aquí, dice Heidegger, la universal aniquilación de las cosas, anterior y más esencial que las que pueden ocasionar las explosiones nucleares.

Dejando de lado las consideraciones de la física, Heidegger se pregunta ¿qué es ese vacío en que consiste la jarra? Es un vacío que contiene, contiene en cuanto que toma y retiene lo que se ha convertido en él; el vacío contiene de doble manera: recibiendo y reteniendo. El contener en ese doble aspecto tiene su unidad en su ordenación al escanciar, que es un regalar, un donar. La esencia del contener de la jarra es *"regalo"*, el regalo del escanciar.

En el agua ofrecida está presente el manantial, en el manantial está la roca, el oscuro humus de la tierra que recibe la lluvia y el rocío del cielo; en el agua del manantial se perpetúan las nupcias del cielo y la tierra; también en el vino, fruto de la cepa, en que la fuerza nutricia de la tierra y el sol mutuamente se confían. En el regalo del agua y el vino perduran cielo y tierra, y como el regalo —el que acontece en el acto de escanciar— constituye la jarra como tal, en la esencia de la jarra permanecen y se anudan tierra y cielo.

Pero hay más. El agua o el vino se hacen regalo como bebida de los mortales: apagan su sed, recrean sus ocios o alegran la compañía. Pero a veces el líquido del recipiente se regala en forma de *"ofrenda"*; ya no se destina a apagar la sed, sino a *"hacer fiesta"*: es la libación ofrecida a los *"dioses inmortales"*. Derramar, verter, es, pensado esencialmente y hasta el final, ofrendar, ofrecer en sacrificio y, por ello, regalar.

En el regalo de la bebida están presentes los mortales y en el regalo de la libación asisten a su modo y hacen acto de presencia los *"divinos"* que reciben el regalo como ofrenda. En el simple acontecimiento

que es *"escanciar"* intervienen, cada cual a su modo, mortales y divinos en presencia de tierra y cielo, se encuentran juntos tierra y cielo, mortales y dioses, los cuatro términos que originariamente se implican; "*presentes en toda existencia, quedan unificados en un solo cuarteto" (Geviert)*. Están presentes y permanecen, pero se trata de una permanencia (*verweilen*) que no se reduce a la mera constancia de algo que simplemente está ahí *(das blosse Beharren eines Vorhandenen)*, sino la duración del "*acontecer originario" (Ereignis*), que es lo que confiere a los cuatro su mismidad.

Lo que constituye la jarra en su esencia es su condición de regalo, don, donación; el "regalo" como tal reúne en sí todos los momentos de la jarra: el doble contener, el continente, el vacío y el escanciar como ofrenda, y esos momentos, reunidos en el regalo, se reúnen a sí mismos en la permanencia del "cuarteto". Por lo tanto, *"la reunión simple y múltiple a la vez constituye la esencia de la jarra"*.

A la pregunta ¿qué es la cosa? Heidegger contesta: la esencia de la cosa consiste en "*reunir, actualizando el acontecer del cuarteto y su permanencia en esta, en aquella cosa*". *"Reunión"* es precisamente lo que significa *"cosa"* en el antiguo alemán (*thing*). Aquí podríamos preguntarnos si es la etimología la que subrepticiamente ha guiado todo el análisis de Heidegger, es decir, si es que se trata de una interpretación caprichosa levantada sobre la punta de un alfiler de un juego etimológico. A Heidegger no se le oculta que tal es el sentir de muchos de sus oyentes y de muchos de sus críticos. El método de Heidegger consistiría, más que en el examen objetivo de la realidad, en el uso masivo del diccionario. En realidad, *el diccionario nada sabe de lo que hay que pensar* detrás de las palabras; el pensamiento no vive de la etimología; simplemente la etimología nos remite a lo que está por pensar y hay que pensar.

Con el término "cosa", el antiguo alemán significa reunión, concretamente la celebrada para el tratamiento de un negocio, de un caso discutido; *thing* y *ding* pasan de ahí a significar el asunto mismo, todo aquello que interesa, importa y afecta al hombre y de que se habla. Lo que es objeto de conversación y discusión lo denominaron los romanos *res*, del griego *eíro (retós, rétra, réma)*, que a su vez significaba hablar, tratar sobre algo; *res publica* no designaba el Estado, sino aquello que

interesaba a todo el pueblo y por eso se trataba públicamente: el asunto, el caso discutido, "el caso".

Los romanos usaron también el vocablo *causa*, que no significaba "causa" sino "caso" y que, por serlo, podía ser casual o azaroso; sólo en un segundo momento pasaba a expresar la causa en el sentido de la causalidad eficiente; la románica "cosa" deriva de *causa* (*cosa, chose*). El profesor Heidegger nota que el inglés *thing* conserva el primitivo significado romano de "asunto": *he knows how to handle things* (saber tratar los asuntos).

Pero ninguno de estos sentidos de *res*, *Ding*, *cosa*, *chose*, *thing* es decisivo; ninguno de ellos expresa la cosa como cosa. Por de pronto, la experiencia de la cosa como lo interesante, como "importancia", no ha pasado a concepto entre los romanos; la *realitas* de la *res* ha sido pensada desde la filosofía griega tardía: *res* sería *ens*, lo presente, en el sentido de lo que está ahí como efectuado y representado.

En la Edad Media *res* pasa a significar todo ente en cuanto tal, todo lo que es de alguna manera, aun lo meramente representado y el *ens rationis*. Heidegger, en unas lecciones de 1935-1936, publicadas en 1962 con el título *Die Frage nach dem Ding*, hace una historia minuciosa de las interpretaciones de la "*cosa*" en la metafísica occidental, especialmente en Kant. Sin entrar en este análisis, podemos adelantar que ninguno de esos sentidos de "*cosa*" nos sirve. Sólo el antiguo *thing* dice "*reunión*", pero dejando en total oscuridad la índole de tal reunión.

La cosa es reunión en cuanto lugar de cita de "*los cuatro*"; por ello, puede decir Heidegger:

> La tierra es lo que sostiene y fructifica, criando aguas y roca, plantas y animales... El cielo es el salir del sol, el curso de la luna, el brillo de las estrellas, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y claridad de la noche, la bonanza y destemplanza del tiempo, el correr de las nubes y la azul profundidad del éter... Los divinos son los mensajeros que traen señales de la divinidad, a través de la cual aparece Dios en su esencia, que se sustrae a toda posible comparación con lo existente... Los mortales son los hombres. Son mortales porque pueden morir, ser capaces de muerte como muerte. Sólo el hombre muere. El animal acaba; no lleva la muerte ante sí ni tras de sí. La muerte es el relicario de la nada, de esa nada que no es ningún ente, pero que está presente en todo ente como el secreto del ser mismo. La muerte guarda en sí como relicario de

> la nada la esencia del ser... Los mortales son la esencial relación al ser como ser...

Tierra y cielo, divinos y mortales se pertenecen en una unidad originaria, como en un juego de reflejos. Cada uno es lo propio, es lo que es, mantiene su mismidad en su referencia a los otros tres.

A esa unidad originaria le da Heidegger el nombre de "*mundo*". Desde la puesta en escena de *Sein und Zeit*, el mundo no es ningún ente ni región de entes, sino simplemente el ámbito del ser, más exactamente la "*apertura del ser*". Por ello, la cosa es cosa en cuanto hace perdurar el "*cuarteto*" que es el mundo. La cosa reúne el mundo y sólo pensando así la cosa respetamos su esencia. Sólo respetando la cosa como cosa habitamos la cercanía, el mundo como un juego de reflejos *(Spiegelspiel)* del cuarteto.

En este sentido, pertenece a la esencia de la cosa el acercar, también lo lejano; la cercanía guarda la lejanía, "*guarda las distancias*". En cambio, con la supresión de distancias de la actual técnica, al convertirse todo en indistante, queda destruida la cercanía, porque la cosa como cosa es anulada. La recuperación de las cosas no depende de la mera acción humana. Pero tampoco tendrá lugar sin el estado de alerta del hombre, de los mortales. El primer paso para ello es un paso atrás: del pensar explicativo al pensar pensante.

Cosas son, dice Heidegger, el cántaro y el banco, la pasarela y el arado. Pero también son cosas a su modo el árbol y el lago, el riachuelo y la montaña. Como también lo son la garza y el corzo, el caballo y el toro, e igualmente el espejo y el broche, el libro y el cuadro, la corona y la cruz: *pequeñas cosas*; las cosas son, si se quiere, pequeñas y pocas, en comparación con el sinnúmero de "objetos" con los que trata el hombre como ser viviente. Pero es el hombre como mortal y no como ser viviente quien es capaz de habitar el mundo, y el mundo es mundo *en las cosas*, lo mismo que éstas son cosas *desde el mundo*.

El sueño de los dioses

Elsa Cross

Para Juan Carvajal

En su conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* Heidegger dice que "el exceso de claridad arrojó al poeta a las tinieblas". La forma en que lo expresó el propio Hölderlin, desde su estado de locura, fue: "Como se dice de los héroes, puedo muy bien decir que soy un herido de Apolo".

En el mito, otro herido de Apolo el Radiante, el joven Jacinto, al jugar con el dios recibe en la frente el golpe mortal del disco divino. Sobre él hablan Eros y Tánatos en el diálogo llamado "La flor", dentro de los *Diálogos con Leucó*, de Cesare Pavese.

Dice Eros: "Jacinto ha muerto. Ya lo lloran las hermanas. La inútil flor salpicada con su sangre constela ya todos los valles del Eurotas. Es primavera, Tánatos, y el muchacho no la verá".

Tánatos responde: "Por donde pasa un inmortal siempre brotan estas flores".

"Los mortales dicen que fue una desgracia —dice Eros después. No se ponen a pensar que el Radiante nunca falla sus golpes". Y más adelante agrega: "Y tú también lo sabes: cuando un dios se acerca a un mortal, siempre sobreviene algo cruel".

¿Qué son los dioses? Heidegger no lo explica. ¿Qué es aquello a lo cual el hombre le da los nombres de "los dioses"? Cualesquiera sean las potencias internas o externas representadas en ellos, "los dioses" ciertamente tienen que ver con la creación artística, como también los espacios más secretos del propio ser del hombre.

Una de las definiciones de la poesía que da Heidegger en ese texto, después de decir que la poesía es "la fundación del ser por la palabra de nuestra boca", refiere la esencia de la poesía a ser un "nombrar fundador de dioses y fundador también de la esencia de las cosas". Y agre-

ga: "'Morar poéticamente' significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas".

Aunque Heidegger dice que la fundación del ser está vinculada a los signos de los dioses, esta segunda definición de la poesía, que he citado, desplaza su resonancia desde el ser hasta ese ámbito que abarca tanto a los dioses como a las cosas: "Desde Brahmâ hasta una hoja de hierba", como dicen los hindúes cuando quieren referirse a lo que describen como realidad fenoménica, de la cual los dioses forman parte.

Más adelante, la poesía queda, para Heidegger, entre "las leyes de los signos de los dioses y de la voz del pueblo". Dioses y cosas, dioses y hombres. En seguida hablará también de los dioses y el Dios. Los dioses están siempre presentes, pero el espacio que habita la poesía es un dominio intermedio.

Hacia el final del texto, siempre con referencia a Hölderlin, Heidegger se refiere al tiempo de la indigencia, un tiempo peculiar en el que "Hölderlin pone en poesía la esencia de la poesía", y se trata del "tiempo de los Dioses idos, y del Dios por venir. Y es este tiempo de indigencia —dice— porque se halla en una doble carencia y con un doble no: en el no más ya de los dioses idos, en el aún no del Dios por venir".

A esta reflexión se agrega otra en la que Heidegger afirma que la esencia de la poesía que funda Hölderlin "es en grado sumo un acontecimiento histórico porque es anticipación de un tiempo histórico y por ser esencia histórica es la única esencia esencial". Mientras Hölderlin repensaba lo pasado, es decir los dioses, y aguardaba lo venidero, o sea el Dios, bien pudo dedicarse —dice Heidegger— a dormir en ese aparente vacío. "Empero —añade— se mantuvo firme en la Nada de esta Noche. Mientras el poeta se mantiene así, consigo mismo, en suprema soledad, bien atenido a su destino, es cuando crea, como representante del Pueblo, la Verdad, y la crea en verdad para su Pueblo".

Antes, Heidegger ha descrito como "tinieblas" la locura de Hölderlin. *Umnachtung* (¿anochecimiento?) fue lo que declaró uno de los diagnósticos médicos. Pero Heidegger se refiere con "la Nada de esta noche" sólo al lapso de la espera entre los dioses y el Dios.

En lo personal, no sé si los poetas —o el propio Hölderlin— son representantes del pueblo, ni tampoco si crean la verdad; Platón opina-

ba justamente lo contrario. Tampoco sé si la esencia de la poesía se funda como un acontecimiento histórico o es anticipación de otro. Me pregunto si querer anclar en lo histórico y lo temporal ese lapso de espera "entre los dioses y el Dios" no anula una dimensión más profunda de los dioses mismos, desplazándola hacia una exterioridad que no toca lo que ha podido ser para los artistas la experiencia de esa entidad llamada "los dioses".

Más que las ideas, me atraen dos imágenes en este texto de Heidegger: la de los dioses mismos y la de la Nada de la noche, aun desde un ángulo ajeno a su perspectiva.

Los dioses

La literatura de Occidente está llena de referencias al *pantheon* helénico; sus dioses se aparecen lo mismo en los poemas bucólicos que en textos filosóficos. Sin embargo, no puede decirse que hayan tocado a todo el que los nombra. Ni hoy ni en los tiempos antiguos. ¿Qué son esos dioses? ¿Fueron más reales los dioses antes que ahora? Sí, como objetos de culto en determinadas religiones y sociedades; pero éste es el aspecto que menos interesa. Si se trata de considerarlos como visiones o estados internos, como revelación de cierta realidad o de cierta veta de la realidad, tal vez sea diferente.

Algo que puede observarse es que quizá son pocos los mortales que tanto ahora como entonces se hayan acercado impunemente a los dioses. Fue también un disco violento la respuesta a las invocaciones de Hölderlin, Nerval y Nietzche, más allá de toda etiología o taxonomía particular de la locura.

Hablo de invocaciones porque difícilmente pueden considerarse otra cosa las interminables referencias, evocaciones, llamados que, a su manera propia, cada uno de estos autores dirigió a sus dioses. Y acaso desde el punto de vista de los dioses mismos, la locura no fuera sino un don, una manera de distinguir a los mortales que se les aproximan, al hacerles romper para siempre el cerco de una existencia sumida en la banalidad de lo inmediato y lo temporal.

El poeta sin duda apresa en el tiempo lo permanente, como dice Heidegger, deteniéndolo en una palabra. Es en concreto lo que han hecho los mayores poetas. Pero también es cierto que algunos se salen del tiempo, incursionan en otros órdenes de realidad y tocan de muchas maneras el ámbito de los dioses.

Heidegger dice: "Cuando los dioses ponen a nuestro *Dasein* en trance de palabra, entramos de golpe en ese imperio donde se decide si nos daremos, dando nuestra palabra, a los dioses, o si nos negaremos y renegaremos de ellos". Pero tal parece que el darse a ellos, no el renegar, es lo que entraña el mayor riesgo. Las irrupciones de luz o de sombra son por igual signos de esa presencia de los dioses.

¿Habrá que agregar que son uno de los más poderosos detonantes de la creación artística? Son lo que rompe el orden no sólo de lo cotidiano, sino de lo existente, con la amenaza —o promesa— siempre viable de la desintegración de ese orden.

El artista y el poeta en lo particular que "reniega" de los dioses es como el cazador mítico que trata de extender el terreno de su cacería mágica a confines cada vez más distantes, como una forma de conjurar el caos, de alejar sus límites. El poeta que se da a esos dioses se hunde en el caos mismo.

Caos es la presencia de los dioses. Los que Nietzsche invocó, de distinto modo otorgan el mismo don: la locura. Apolo, tal vez como un castigo por traspasar los límites de lo humano. Dionysos, como una gracia, para participar su propio estado, su locura divina.

El caos

¿Qué es ese caos? Tal vez la confrontación súbita de dos órdenes de realidad: el de lo permanente y el de lo transitorio, el de lo divino y el de lo humano, sin disponer de los elementos para integrarlos o para acceder a ese desconocido orden divino sin violencia, sin el desgarramiento consecutivo de dos impulsos que tiran en direcciones opuestas y que en otro ángulo representarían la esencia de lo trágico.

¿Qué ocurre cuando alguien que no ha abandonado sus límites humanos, su visión sujeta a un sentido del tiempo, el espacio y la causa-

lidad, de la forma y los nombres definidos, mira de pronto con el ojo de un dios, para el cual no hay diferencia entre estar vivos o muertos, entre un antes y un después, entre un lugar y otro; donde no tiene sentido ningún orden moral, ningunas leyes, que son sólo reglas de un juego insignificante, el de los hombres?

Los inmortales están libres del sufrimiento y de la muerte; del devenir y de la necesidad. Su mirada hacia el tiempo no viene del tiempo, sino de lo eterno. Su presencia irrumpe entonces en el sistema de signos habituales y precipita en el caos.

El caos es quizá ese lugar intermedio entre los dos órdenes. En otro diálogo de Pavese, "El inconsolable", título con una referencia evidente al soneto de Nerval, el desdichado Orfeo, el viudo, que al salir del Hades se vuelve a mirar a Eurídice intencionalmente, perdiéndola una segunda vez, le dice a la Bacante con la que conversa: "Todas las veces que invocamos a un dios conocemos la muerte. Y descendemos al Hades para arrebatar algo, a violar un destino. No se vence a la noche y se pierde la luz". "Dices cosas malas", le responde la Bacante.

Esta es la Nada de la noche y no parece extenderse en ninguna espera, sino que es lo que sobreviene al enfrentar a los dioses. ¿Qué son, si no un espacio de la muerte? Un espectro al borde de un barranco, la forma insinuada que lleva a dar un paso de más. Son el despeñadero, el abismo —todo esto de cara al orden de lo humano. Pero también son la indiferencia con que el Ángel terrible de Rilke —otra imagen de los dioses— desdeña destruirnos.

Si la palabra "asegura que el hombre pueda tener historia y ser histórico", como dice Heidegger, de aquí se sigue que acceder a ese espacio, donde pierde sentido cualquier dimensión de la historia, entraña el silencio como una condición radical. Pero no estamos hablando del silencio.

Jugando con la idea de Heidegger de ver la poesía como un "nombrar fundador de dioses y fundador también de la esencia de las cosas", vuelvo a Pavese cuando hace que Tiresias le diga a Edipo lo siguiente: "Tú eres joven, Edipo, y como los dioses jóvenes tú mismo esclareces las cosas y las nombras. Todavía no sabes que bajo la tierra hay roca y que el cielo más azul es el más vacío. Pero para quien no ve, como yo, todas la cosas son un choque, nada más".

La poesía se gesta, se nutre del caos, naufraga en él. Pero el caos es un espacio donde la poesía no ocurre. Puede surgir en el camino de ida o en el de regreso, pero no allí. Allí no hay nada, más que la Nada de la noche.

La palabra es desde luego un elemento ordenador: nombra, produce a los dioses mismos, que emergen, también ellos, de ese caos. Es un salir de allí hacia el orden de las cosas y las palabras —único donde es posible una existencia habitable, en términos de lo "histórico". La otra alternativa, la locura o la muerte, frecuentada por muchos creadores, incluso Pavese, el suicida a quien he citado tanto, es quizá la consecuencia de la transgresión de ese orden, no por castigo, sino por la incapacidad de resistir, al igual que Semele, el poder total de Zeus, un orden cuya fuerza nos rebasa. Hölderlin dice en "Pan y vino": "el hombre no soporta más que por instantes la plenitud divina". Y en la víspera de su viaje a Burdeos escribía a un amigo que estaba abierto al relámpago divino y sólo temía "terminar como Tántalo, que había tenido de los dioses más de lo que podía digerir".

Quizá sólo pueden enfrentar este orden divino algunos místicos y chamanes, cuando se han despojado completamente de su persona, cuando han roto no tanto los límites de su orden habitual como los de su identidad propia, con su red de referencias e identificaciones. Los místicos hablan de un "desasimiento" de sí, un "desapego" que es acaso la única salvaguarda para cruzar seguros y protegidos al otro lado. Cuando no se es nada se puede serlo todo, como recomienda San Juan de la Cruz. No se puede decir, sin embargo, que tal sea la finalidad de estos poetas.

Volviendo a los dioses, puede decirse que en el universo de estos poetas los dioses son tan poderosos en su presencia como en su ausencia. "Regresarán los dioses por los que siempre lloras", dice Nerval en su quimera délfica, mientras Hölderlin llama a los dioses germanos "dioses borrados" y lamenta haber llegado tarde. Bajo una u otra forma, ausentes o presentes, los dioses constituyen el elemento que hace posible una poesía trágica. Y pienso en la *Ilíada* y la tragedia griega, lo mismo que en Rilke o en Nerval. Aunque Rilke no tuvo, para fortuna suya, un destino tan aciago como el de Nerval o el propio Hölderlin, estuvo también ante el Ángel terrible.

El sentimiento de la pérdida de los dioses o de lo divino, como una clave capital de la propia vida de estos autores, y que se expresa como la inexistencia o la muerte de los dioses o de Dios, es acaso el punto más oscuro del caos, el vórtice que succiona a la razón, que quiebra el vínculo de la inteligencia con los distintos órdenes, pues el principio ordenador se experimenta sólo como ausencia.

Dice Nerval en "El Cristo de los olivos":

> Busqué el ojo de Dios y vi sólo una órbita
> vasta, negra, sin fondo, desde donde su noche
> irradia sobre el mundo y se espesa sin fin.
> Un extraño arco-iris sombrío cerca del pozo.
> Umbral del caos antiguo cuya nada es la sombra,
> la espiral devorante de los Mundos y Días.

Es posible que sea necesaria la pureza y el desasimiento del místico para leer en esa nada y esa sombra a Dios mismo. El Dios oscuro, el Dios como desierto, como vacío, o bien como caos y que es una etapa en el camino místico. No hace falta traer a cuento las noches oscuras de San Juan de la Cruz.

Más allá de la *hybris* que lleva al héroe trágico a extralimitarse en su poder o sus aspiraciones, al poeta lo desgarra la condición misma de su arte. Al acceder al lugar donde se encuentra la raíz misma, la plenitud de su canto, el poeta es despedazado, como Orfeo. ¿Por qué?

Un rasgo común en todos los poetas que se han mencionado aquí, y muchos otros, es justamente el impulso trágico de su poesía. Para mí ésta es la esencia de la poesía. Por trágico quiero implicar ese espacio intermedio, esa Nada de la noche, no donde dejamos o esperamos a unos dioses, sino donde dejamos los límites de lo humano para acceder al orden o al caos de lo divino.

Historicidad y temporalidad en el pensamiento de Heidegger

Juan Manuel del Moral

Sin duda alguna uno de los pensamientos claves del siglo xx es el de Heidegger. Esto se debe a que la preocupación fundamental de la filosofía heideggeriana es la situación del hombre contemporáneo. Toda la obra de Heidegger gira en torno de esta cuestión. Se formula por primera vez en *Ser y tiempo*, a raíz de la justificación de la necesidad de volver a hacer hoy en día la pregunta que interroga por el Ser y se sigue planteando en los escritos tardíos dedicados a la pregunta por la esencia de la técnica.

La insistencia de Heidegger en que la metafísica entra en su estado final, en la consumación de su esencia, bajo la configuración moderna de la racionalidad científico-técnica; su constante reiteración de que la técnica no puede pensarse dentro de ella misma, de que la ciencia no piensa y de que en la esencia de la técnica se aloja el sentido del ser del mundo contemporáneo, ponen de manifiesto la actualidad del pensamiento de Heidegger. Pero precisamente porque él piensa que el mundo contemporáneo está trazado por la técnica y que ésta pertenece en esencia a la historia de la metafísica, todas estas cuestiones están estrechamente conectadas con el problema de la determinación ontológica del ser de lo histórico.

Desde Dilthey, la preocupación por llevar a cabo una investigación sobre los caracteres básicos de la historicidad figura como una cuestión decisiva en el ámbito de la filosofía de las ciencias sociales. El esfuerzo de Dilthey por sustituir el "puro sujeto cognoscente" por el "hombre entero" en su condicionalidad histórico-social,[1] es un empeño

[1] En "Los borradores para la llamada Carta a Althoff", Dilthey dice textualmente: "Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no

semejante al de Heidegger por abandonar la ontología tradicional del sujeto en favor de la analítica existenciaria del *Dasein*. El propio Heidegger da varias veces testimonio de su reconocimiento a la obra de Dilthey; exalta, en principio, la importancia ontológica del *todo de la vida humana* (del hombre entero) en su conexión estructural y evolutiva, pero cuestiona a su vez la insuficiencia del lenguaje metafísico tradicional de la conceptualización del hombre como ser corpóreo-anímico-espiritual. Para Heidegger no basta sustituir al sujeto puro del conocimiento por el sujeto psicofísico tomado en la unidad de la totalidad de sus facultades.

En *Ser y tiempo* el concepto existenciario de historicidad corresponde a la estructura del ser, del gestarse de la existencia humana. Este concepto se obtiene a partir de su contraste con la comprensión vulgar de la historia. Heidegger pone de manifiesto que la idea de la historia como un acontecer que va con el pasar mismo del tiempo se rige de acuerdo con el modelo del tiempo lineal, uniforme e irreversible. Lo que va con el pasar del tiempo es lo que deviene pasado. Al conocimiento histórico le concierne el pasado. El presente es el punto de referencia para la interpretación del pasado. Así lo pone de manifiesto el hecho de que la tarea que se propone la historiografía como ciencia sea la explicación del lazo de continuidad entre el pasado y el presente en términos de la relación causa-efecto, con lo que el pasado se concibe esencialmente como una dimensión en la que se pretende constatar nuestra experiencia del mundo actual, en virtud del nexo objetivo que da cuenta de su procedencia. El pasado, comprendido de esta manera

---

corre sangre verdadera, sino la tenue savia de la razón como mera actividad intelectual... Mi preocupación histórica y psicológica por el hombre entero me llevó a poner también a este hombre en toda la diversidad de sus facultades, a este ser que quiere, siente y representa como base de la explicación del conocimiento y sus conceptos... Y así resulta que los principales elementos de nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad de la vida personal, el mundo externo, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, pueden todos explicarse a partir de esta totalidad de la naturaleza humana, en la que el querer, el sentir y el representar no constituyen más que aspectos distintos de su proceso real de vida. Las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía no podrá responderlas el supuesto de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognitiva, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser". M. Dilthey (1986: 40).

es, dice Heidegger, mero objeto de nuestra re-presentación. La historiografía como ciencia se inscribe en el dominio del pensamiento como re-presentación y de la verdad como exactitud del representar, como objetividad; es decir, de acuerdo con la comprensión del ser en su acepción moderna.

El problema de la determinación ontológica del ser de lo histórico no puede, según Heidegger, plantearse en el terreno de la historiografía como ciencia de la historia; antes bien, el adecuado planteamiento de los problemas epistemológicos de la historiografía depende en gran medida de la aclaración del ser de lo histórico. Heidegger hace hincapié en que la representación del tiempo lineal como una sucesión de instantes que pasan y vienen, y cuyos caracteres son la homogeneidad y la continuidad, no puede servir para comprender la estructura temporal de la historia. La idea de un tiempo único como registro universal de todo acontecer fenoménico es válida en la esfera del pensamiento y de la representación de la naturaleza física, pero resulta obstaculizante para la comprensión del tiempo propio de la historia como unidad teleológica del obrar humano.

Primariamente histórico es el ente humano, dice Heidegger. Sólo en un sentido secundario lo son los demás entes, la naturaleza misma en cuanto suelo de la historia. El ser histórico originario no es, entonces, el mundo pasado tal como viene al presente en cuanto objeto de nuestra re-presentación; lo originariamente histórico es la existencia humana como tal. Sólo en un sentido derivado los demás entes entran en la historia; su historicidad depende del fenómeno primario de que el mundo al que pertenecen estos entes es originariamente abierto con la existencia humana. Por el contrario, en la comprensión vulgar de la historia se encuentra en estrecha conexión con la idea del pasado, entendido como objeto de re-presentación, la tendencia a concebir la historia a partir de lo secundario; quedando, así, completamente oculto el fundamento ontológico original de la historicidad. Ésta, como forma temporal de ser del *Dasein*, sólo se deja captar sobre la base de lo que Heidegger denomina temporalidad original.

El tiempo original es lo que hace posible la composición de la cura como existenciariedad, factividad y caída. En el tiempo original el sido y el advenir no corresponden respectivamente al pasado y al futuro, a lo

que ya no es y a lo que todavía no es, sino a los horizontes desde donde es posible la existencia como estado de yecto y proyección. En el tiempo original el sido y el advenir configuran juntos y en igual medida que el presente la unidad original de la estructura del ser del ser-ahí. El tiempo es el que aporta la unidad de la existencia como estado de yecto, presente y proyección. Pero se trata de un aportar muy peculiar porque no se refiere en manera alguna a la existencia humana concebida en un sentido *natural*, como realidad psico-física, sino al *yo soy* tomado en un sentido *fenomenológico* como *fáctico ser-en-el-mundo*. Aquí el tiempo no figura como dimensión perteneciente al complejo unitario de la naturaleza física. Y precisamente porque no se trata del tiempo físico como dimensión dentro de la cual se comprende la existencia de los entes naturales, tampoco se trata del *yo soy* como un ente intratemporal. Para Heidegger el mutuo alcanzarse de los tres éxtasis del tiempo es precisamente lo encubierto y desfigurado por la representación ordinaria del pasar sin fin de instantes que vienen y desaparecen.

Por eso es que los caracteres del llamado *tiempo original* son completamente ajenos a los del tiempo vulgar. El tiempo original no es unidimensional, justo porque no se refiere a la sucesión de ahoras, medible y calculable. La relación de orden en el que entran el sido, el presente y el advenir no es la de lo anterior, lo actual y lo posterior: donde el ahora (lo actual) representa lo único verdaderamente real. Cuando Heidegger dice que la temporalidad se "temporacía" completa desde los tres éxtasis,[2] se remite a una relación de orden en la que el sido, el presente y el advenir forman la unidad de la estructura tripartita de la cura; ser-en-el-mundo como ser ya siempre sido y ser siempre posible. Pero esta unidad no es la de la condensación del presente, el pasado y el futuro en una especie de presente distendido. El tiempo original no es el tiempo agustiniano.

La interpretación heideggeriana de la temporalidad como *sentido de la cura* equivale a una comprensión ontológica del *yo soy* que ya no se

[2] "El horizonte de la temporalidad toda define aquello sobre el fondo de lo cual es esencialmente abierto el ente fácticamente existente. Con el 'ser ahí' fáctico es proyectado, en cada caso dentro del horizonte del advenir un 'poder ser', abierto dentro del horizonte del sido, el 'ser ya' y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura". Heidegger, *El ser y el tiempo*: 395.

norma de acuerdo con la concepción tradicional del yo como sujeto. El concepto de tiempo original no sólo pone de manifiesto que la interpretación vulgar del tiempo no permite ver la constitución ontológica de la historicidad, sino que establece a su vez el fundamento originario del yo soy fuera de la órbita de su significación como sujeto-sustancia. Heidegger hace expreso que la constitución temporal del sí mismo coloca sobre nuevas bases la determinación ontológica del *yo soy*. La hermenéutica existenciaria del *yo soy* arroja como resultado que la temporalidad es la condición de posibilidad de todos los modos de ser posibles del *yo soy* (propiedad, impropiedad, cotidianidad). Pero la exposición de la temporalidad como sentido ontológico de la cura no se lleva a cabo en el ámbito de la interpretación del sujeto como sustancia (es decir, como constante ser ante los ojos), ni tampoco en el horizonte de la compresión vulgar del tiempo como dimensión en donde el ser ante los ojos tiene su registro (intratemporacialidad). El tiempo original no es el tiempo físico-objetivo de los fenómenos naturales ni tampoco el tiempo psíquico-subjetivo de la conciencia, entendida como manifestación del alma-sustancia. La temporalidad es el ser del ser-ahí; el yo soy y el tiempo original son lo mismo.

En el plano de la analítica existenciaria la pregunta por la historicidad, entendida como la estructura de ser del gestarse del *Dasein*, se dirige sobre el modo específico en que la existencia humana se prolonga entre el nacimiento y la muerte. No se trata del continuo de la vida tomado como sucesión de vivencias en el tiempo, sino de la consideración de la existencia a partir de su relación con ambos límites, es decir, en su totalidad finita. Heidegger hace ver que en la medida en que el sido no es el pasado, ni el advenir el futuro, los límites del comienzo y el fin son inmanentes al presente fáctico.

La comprensión ontológica del fenómeno del gestarse histórico depende fundamentalmente de la explicación del modo en que la existencia se constituye a partir de su ser sido. El planteamiento fundamental de Heidegger es que en virtud de que el sido es un pasado que no ha dejado de ser, es *reiterable*. Obviamente no se trata de su repetición en el sentido de un retorno de los acontecimientos particulares; lo que Heidegger denomina reiteración significa la remisión o envío de la existencia a su estado de yecto. Pero la reiteración es sólo una posibilidad de la

existencia; ésta también puede cerrarse a ella. La existencia impropia estriba precisamente en la obstaculización de la reiteración.

La reiteración es la proyección del sido como ser todavía susceptible de ulterior desenlace. La participación del porvenir en la constitución ontológica del gestarse histórico es un aspecto completamente oculto para la comprensión vulgar de la historia, que ve en el pasado la única dimensión de la historicidad. Pero el sido puede ser también cerrado por el olvido como fenómeno contrario de la reiteración. Justamente la estructura temporal de lo que Heidegger denomina "caída", el estar a la expectativa olvidando y presentando, constituye la antítesis de la reiteración y, en consecuencia, la ocultación de la historicidad originaria. "Sólo la temporalidad propia hace posible lo que se dice un destino individual, es decir, una historicidad propia" (*El ser y el tiempo*: 416).

Heidegger dice que la historicidad se abre expresamente como destino individual sólo en la existencia propia y radica en la prolongación del sido en el advenir, en su liberación como ser posible, como ser aún susceptible de determinación futura. Esta liberación es lo que permanece cerrado para la existencia impropia. Desde luego, esto no quiere decir que el existir impropio no sea histórico, sino que se cierra a la historicidad original en la medida en que no se comprende y asume expresamente como destino individual. El existir impropio, absorbido en el presente del que se ocupa en cada caso, se oculta la prolongación peculiar del destino individual. La absorción en el presente determina la orientación de la comprensión del pasado a partir de lo actual. Pero esta comprensión no es el fenómeno de la *tradición asumida*, liberadora de las posibilidades del sido. Aquélla sólo se da, dice Heidegger, cuando nosotros obedecemos a la tradición misma y no nos perdemos en lo puramente actual. En la historicidad impropia, el presente como ámbito de re-presentación del pasado tiene la primacía; en el fenómeno de la reiteración, por el contrario, el presente es más bien lo que desaparece, es el acto de la resolución por obra del cual el sido es llevado hacia adelante.

Pero la tesis de que el originario gestarse histórico de la existencia humana se da en la forma del destino individual no se opone a la comprensión del significado de la historia como destino colectivo. Al ser del *Dasein* le pertenece esencialmente el ser-con-otros. En el ser-uno-con-otro en el mismo mundo son ya trazados los destinos individuales. El

mundo histórico-espiritual es un mundo en común que se constituye precisamente mediante la acción recíproca de los individuos y en cuyo horizonte se determinan sus respectivos destinos. No obstante, la propiedad es una posibilidad de incumbencia originalmente individual y no colectiva. Puesto que sustrae al yo soy del "público ser uno con otro", la propiedad es esencialmente singularización.[3] Pero la singularidad no es sinónimo de aislamiento ni de encierro del yo en sí mismo; no es que la existencia en el modo de ser de la propiedad entre una especie de estado en el que se rompen los vínculos con el mundo. El desarrollo completo de la constitución temporal de la cura (*Temporalidad e historicidad*) pone de manifiesto que el advenir en el denominado estado de resuelto no equivale ni a un cambio del contenido del mundo ni a una desvinculación de él, sino a la proyección de la muerte como límite a partir del cual es vivida y comprendida toda otra posibilidad como precursora de ella. Como dice Heidegger: el precursar la muerte es la liberación de la existencia de su entrega a

> la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidad del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al "ser ahí" a la simplicidad de su "destino individual"... [sólo] bajo esta forma es el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo", abierto para "dar la bienvenida" a las circunstancias "felices" y para la crueldad de los accidentes (*El ser y el tiempo*: 414).

Por eso la resolución, como acto mediante el que se cumple la proyección del sido hacia adelante, no se sustrae a las posibilidades fácticas del ser-en-el-mundo-con-otros; al contrario, se vuelca sobre ellas, arrancándole a la comprensión de la certeza de la muerte (la experiencia originaria de la finitud de la existencia) la posibilidad de vivirlo todo desde una posición extrema. No se trata por ende de determinadas posibilidades especiales cuyo valor sea independiente de la situación del caso; se entiende mal la noción de estado de resuelto si se piensa en una sustracción de la existencia del mundo de la vida cotidiana.

[3] "El 'ser ahí es propiamente él mismo en la singularización original del estado de resuelto'..." (*El ser y el tiempo*: 350). La singularización proviene del ser relativamente propio a la muerte, porque la muerte es la posibilidad intransferible de la existencia.

En mi opinión resulta completamente inválido afirmar, como ha solido hacerse, que el análisis heideggeriano de la historicidad en *Ser y tiempo* pasa por alto la constitución de la historia como destino colectivo o que ésta queda eclipsada por el carácter formal de la analítica existenciaria. La interpretación de que los planteamientos de Heidegger sobre la historicidad culminan en una suerte de modelo abstracto de la existencia humana depende en gran medida de la falta de comprensión de la estructura temporal de lo que Heidegger denomina historicidad propia, como el advenimiento de la determinación de nuestro ser sido en la proyección del futuro. Es la proyección lo que determina lo que ha de ser conservado del sido en cada caso, lo que ha de ser retenido y, en consecuencia, también lo que ha de ser ignorado u olvidado. Pues la continuidad de la historia no se debe a que el acontecer humano se inscriba en un tiempo universal y único que existe en sí y por sí mismo, como una especie de molde sobre el que se registra su orden; la continuidad del tiempo histórico recae en el decidir de cada caso, donde el obrar refiere lo pasado a lo que habrá de realizarse. Es evidente que ya no se registra su orden; la continuidad del tiempo histórico recae en el decidir de cada caso, donde el obrar refiere lo pasado a lo que habrá de realizarse. Es evidente que ya no se trata, entonces, de la historia como representación del pasado en cuanto objeto de conocimiento del presente, sino de algo mucho más radical: de la responsabilidad que implica el acto de resolución por obra del cual el sido es llevado hacia adelante. Pero "el que nosotros entendamos la historia así —dice Heidegger— significa una revolución en la relación de todo nuestro ser para con el poder del tiempo" (Heidegger, 1991).

Bibliografía

Dilthey, M. (1986), *Crítica de la razón histórica*, tr. de C. Moya, Barcelona, Península, p. 40.

Heidegger, M. (1991), *Lógica, Lecciones* (semestre verano de 1934), tr. de V. Farías, en legado de Helene Weiss, Barcelona, ed. Anthropos.

¿Hacia una nueva racionalidad?

Elisabetta Di Castro S.

Hoy, en una ocasión como ésta, podemos volver nuestra mirada hacia atrás para ver no sólo los últimos 30 o incluso los casi 100 años que nos separan respectivamente de la muerte y del nacimiento de Martin Heidegger. Nuestra mirada puede ir más atrás, pasar por los siglos en los que se ha ido construyendo la historia de la filosofía y encontrar en ella vínculos y raíces, así como multiplicidad de diferencias y rupturas. Ello dependerá de qué es lo que estemos buscando, qué pregunta nos hemos formulado.

Ciertamente, Heidegger es una de las figuras centrales de la filosofía contemporánea. En 1953, con motivo de la publicación de su *Introducción a la metafísica*, curso escrito en 1936, Jürgen Habermas acotaba:

> si volvemos la mirada hacia atrás desde la atalaya que representa este aniversario, observamos la historia de un imponente influjo —en el marco de la universidad alemana—, el mayor que ha ejercido un filósofo desde la muerte de Hegel (Habermas, 1986: 65).

No olvidemos que se trata de una influencia que no se limitó al ámbito académico; de hecho, estuvo también ligada al nacionalsocialismo.

Entre las diversas aristas que ofrece la filosofía heideggeriana, me limitaré a algunos aspectos de uno de sus elementos centrales: la superación de la metafísica. Este ambicioso proyecto descansa en el rechazo de la concepción del ser a partir de la relación sujeto-objeto. Aquí, más que una nueva definición del ser, lo que se pretende es ejercer una nueva manera de pensar: el pensamiento ya no puede concebirse como algo enfrentado al ser y que está destinado a elaborar conceptos que son verdaderos sólo si están en *conformidad con lo dado.*

El ser deja de ser *objeto* en tanto es constitutivo del propio hombre. Pero lejos de una posición como por ejemplo la de Hegel, en donde el pensamiento se mueve en un ámbito exclusivamente humano, aquí en primer lugar se encuentra el ser. Por ello, la analítica existenciaria de *El ser y el tiempo* es sólo un análisis preparatorio para el problema del sentido del ser. Como afirma el autor al final de dicha obra:

> La exposición de la constitución del ser del "ser ahí" sigue siendo sólo un camino. *La meta es el desarrollo cabal de la cuestión del ser en general... Se trata de buscar un camino que lleve a esclarecer la cuestión ontológico-fundamental —y de recorrerlo. Si es el único, o en general el recto, es cosa que no puede decidirse sino después del recorrido* (Heidegger, 1980: 469-470).

De esta manera, haciendo por el momento a un lado los audibles ecos hegelianos, Heidegger nos plantea dos problemas íntimamente relacionados: la reconstrucción de la historia de la metafísica y la comprensión no metafísica del ser. En tanto destino y posibilidad, la apropiación del pasado es lo que le permite proponer un proyecto del sentido del ser *alternativo* de la metafísica. Al respecto, Gianni Vattimo ha destacado

> [...] el carácter constitutivamente "tentativo" de ese pensamiento que, queriendo superar la metafísica, no puede aceptar la terminología, la gramática, la sintaxis, la propia lógica de la metafísica. La aguda conciencia del carácter problemático de los instrumentos mismos con que se formula el pensamiento (recuérdese la afirmación de Heidegger según la cual *Ser y tiempo* quedó interrumpido por insuficiencia del lenguaje) hace imposible esa claridad u organicidad de elaboración que siempre se fundan en la admisión de una terminología y de una lógica aceptadas y generalmente compartidas (Vattimo, 1986: 95).

Más allá del grave problema de la claridad,[1] en la propuesta heideggeriana el ser ya no es obvio ni es pensado como un objeto. De esta

[1] En relación con el lenguaje heideggeriano, hay que mencionar también la posición con la que concuerda Habermas (y que incluso va más allá de ella): "La última forma que Heidegger ha dado a la ontología es el reverso de la misma moneda en que el positivismo ha impreso su veredicto de inefabilidad. Esa ontología convierte las pala-

manera, la relación del ser con el pensamiento tampoco puede seguir definiéndose como una relación sujeto-objeto. No sólo frente al subjetivismo sino también frente a su contraparte, el objetivismo, nos propone un proyecto del sentido del ser que trascienda la totalidad del ente. Con esto, sin embargo, el ser no deja de estar en relación con el hombre ya que éste constituye el ahí en el que las cosas llegan a ser. Finalmente, se trata de una propuesta que nos pide dejar atrás la visión del ser y del hombre como separados y contrapuestos y abrazar en cambio una nueva concepción: el hombre ligado al ser y el ser entregado al hombre.

Una de las consecuencias radicales de esta propuesta es que el pensamiento no puede seguir siendo una actividad que dependa de la voluntad humana. En este sentido, aunque ocurra por obra suya, la metafísica también es un modo de determinarse del propio ser. Es un pensamiento que es pensamiento del ser tanto en sentido objetivo (lo comprende[2]) como en sentido subjetivo (le pertenece). De esta manera, el ser deja de ser una simple presencia como en la tradición y se vuelve aquello que se apropia del hombre entregándose a él. Porque el hombre no es sin ser, pero tampoco el ser es sin hombre. En otras palabras, no se trata de dos "en sí" que después entren en relación.

En la filosofía contemporánea, y con especial énfasis en el caso de Heidegger, hay al menos tres grandes intercolutores que participan de diversas maneras y con distintas estrategias: los griegos, Kant y Hegel. Las observaciones siguientes se centrarán en la relación entre las propuestas heideggeriana y hegeliana. Ello obedece, entre otras cosas, a que el propio Heidegger ubica la culminación de la metafísica en Hegel. Uno de los autores que ha señalado, y creo que de manera magistral, los principales elementos que entran en juego en dicha relación, es Hans Georg Gadamer en un artículo que lleva por título precisamente "Hegel y Heidegger" (Gadamer, 1988: 125-146). Para nuestros fines retomaré sólo uno de estos elementos.

bras en fetiches, adora sus raíces, y sólo cree tenerlas puras en los venerados orígenes..." (Habermas, 1986: 397).

2 Recordemos que en Heidegger toda verdad óntica presupone la verdad ontológica.

Para empezar, no perdamos de vista que la culminación de la metafísica está ligada con el proyecto de su superación. Término, este último, que ya en Hegel es problemático: no remite a un simple *dejar atrás* sino más bien a un sobreponerse, es decir, implica también una manera particular de quedarse. En este sentido, Gadamer detecta una ambigüedad común en ambos autores que

> puede condensarse en la cuestión de saber si la mediación comprehensiva de toda concebible vía del pensamiento que Hegel emprendió, pudo o no demostrar necesariamente la vanidad de todo intento de romper el círculo de reflexión en que el pensamiento se piensa a sí mismo. ¿Queda la posición que Heidegger trata de establecer frente a Hegel finalmente atrapada, asimismo, en la esfera mágica de la infinidad interna de la reflexión? (*ibid.*: 127).

En la cita de *El ser y el tiempo* que mencionamos más arriba se pueden oír claramente los ecos hegelianos. Términos como *camino, meta, recorrido*, nos son familiares. Se parte de que con la apropiación del pasado, es decir, a partir de la reconstrucción de la historia de la metafísica, se podrá proponer una comprensión no metafísica del ser. Incluso, el dejar de pensar a partir de la contraposición sujeto-objeto nos recuerda la *dialéctica* del espíritu hegeliano, espíritu que precisamente debe superar dicho enfrentamiento. De hecho, en Hegel ubicamos por excelencia el recurso de la reconstrucción histórica como autofundamentación de la propia propuesta.

Con lo anterior, obviamente, tampoco pretendemos negar las diferencias. Entre ellas podemos mencionar, por ejemplo, el paso del *mirar al preguntar*. Por un lado, tenemos la *exposición* hegeliana *del saber tal como se manifiesta*, en donde, para el autor

> La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu (Hegel, 1981: 60).

Por otro lado, en palabras del propio Heidegger:

Lo verdaderamente propuesto es aquello que no sabemos y que, en cuanto lo sabemos auténticamente —es decir, como propuesto—, siempre lo sabemos preguntando. Poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera (Heidegger, 1977: 240-241).

O recordemos cómo termina *¿Qué quiere decir pensar?*:

> El porvenir esencial del ser del ente no está pensado. Lo que propiamente está por pensar queda reservado. Todavía no se ha convertido en digno de ser pensado por nosotros. Por esto nuestro pensar aún no ha llegado propiamente a su elemento. Todavía no pensamos de un modo propio. Por esto nos preguntamos: ¿qué quiere decir pensar? (Heidegger, 1994: 125).

La relevancia de esta diferencia obedece, entre otros aspectos, a que en el mirar y en el preguntar entran en juego distintas maneras de concebir la totalidad, así como distintos centros del discurso. En los proyectos de Hegel y de Heidegger nos encontramos con dos concepciones diversas de la totalidad: una desarrollada y otra por venir. Asimismo, si en Hegel el *logos* era el punto fijo sobre el que construye su filosofía, en Heidegger éste se desplaza al ser. Se trata, en efecto, de piedras angulares diversas que permiten consolidar sus respectivas propuestas, las cuales merecieron justamente un lugar dentro de la historia de la filosofía.

La problemática relación entre Hegel y Heidegger implica una multiplicidad de aspectos. Los señalamientos anteriores no pretenden ser más que un breve esbozo de algunos de los elementos que entran en juego. Ahora, para concluir, más allá de que sigamos o no cargando en las espaldas a Hegel, creo pertinente adelantar (o aventurar) una primera evaluación. Sin duda, Heidegger en diversos sentidos marca una ruptura con la tradición y nos ayuda a desembarazarnos de muchos lastres teóricos, abriendo con ello un nuevo y rico horizonte para el desarrollo de la filosofía. El trabajo posterior de muchos de sus discípulos lo confirma.

Sin embargo, también tenemos que ser cuidadosos con el discurso de Heidegger. Tanto para él como para Hegel, aunque con significados distintos, se trata de una propuesta que obedece a su propio momento histórico. No hay que olvidarlo. Pongamos como ejemplo el desplaza-

miento del *logos* al ser y la invitación a dejar atrás la relación sujeto-objeto. En un primer momento seguramente simpatizaríamos con este atractivo discurso. Pero hoy sabemos que la imposición del ser puede ser aún más aplastante que la del *logos*, y que al menos en este último ámbito parecería que queda abierta la posibilidad (aunque sea débil) de enfrentarnos con la razón o el diálogo razonable. De igual manera, por lo que respecta al sujeto, no olvidemos que éste no sólo sujeta sino que también puede marcar un espacio de libertad (aunque sea débil).

Ciertamente, Heidegger abre una buena forma de pensar cuyas virtudes son innegables. Pero si la preeminencia del ser no va a permitirnos dialogar para resolver nuestros conflictos, o si para vivir vamos a tener que inventar un nuevo lenguaje cada día, entonces tal vez valdría la pena volver a reconsiderar al viejo *logos* hegeliano.

Bibliografía

Gadamer, H. G. (1988), *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, tr. de M. Garrido, Madrid, Cátedra (Teorema).

Habermas, J. (1986), "Martin Heidegger", en *Perfiles filosófico-políticos*, tr. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus (Ensayistas 249).

Hegel, G. W. F. (1981), "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu*, 4a. reimpr., tr. de W. Roces y R. Guerra, México, Fondo de Cultura Económica (Obras de Filosofía, Textos Clásicos).

Heidegger, M. (1980), *El ser y el tiempo*, 2a. reimp., tr. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

__________ (1977), *Introducción a la metafísica*, 4a. ed., est. prel. de E. Estiú, Buenos Aires, Nova.

__________ (1994), *Conferencias y artículos*, tr. de E. Barjau, Barcelona, Serbal (Odós 5).

Vattimo, G. (1986), *Introducción a Heidegger,* tr. de A. Báez, México, Gedisa (Hombre y Sociedad, Mediaciones, 16).

Heidegger y la pregunta por el tiempo

Francisco Gómez-Arzapalo

I

Para casi la totalidad de la comunidad filosófica mundial, resulta evidente que el filósofo más prominente de este siglo es Martín Heidegger y que su preguntar filosófico regresa, como en el comienzo del pensar de los antiguos griegos, a la cuestión que interroga por el ser. Este cavilar itinerante lo desarrolla Heidegger durante toda su vida intelectual. En efecto, la originalidad del pensamiento heideggeriano tiende a la elucidación del ser, pero en tanto a la consideración de éste a través o —como lo dice el mismo autor— por medio de su sentido. Ahora bien, ¿cuáles podrían ser las repercusiones de interrogar por el ser a través de su sentido? ¿Existe en última instancia una posibilidad de responder a la pregunta que interroga por el ser? La pregunta por el sentido temporal del ser (necesidad ontológica original, como lo advierte Heidegger en *Ser y tiempo*) es lo que la tradición filosófica desde sus orígenes (con Parménides, Platón y Aristóteles) ha nominado como "ser". Heidegger inicia sus investigaciones a partir de una simple constante que ha sido comprendida desde los griegos como *ousía* y que fue traducida como "presencia constante". Es en esta "entidad" del ente en la cual Heidegger empezará a derivar sus trabajos ulteriores y en donde encontramos que lejos de que el tiempo sea un carácter crítico en la diferenciación de las regiones de los entes —lo temporal opuesto a lo intemporal o eterno— es el mismo tiempo, el que, como idea pensada en el marco de su mismo horizonte, permite comprenderlo a partir de un modo determinado de sí mismo: el presente. Desde 1927, en *Ser y tiempo*, Heidegger propone la tesis de la *temporalidad del ser* que desacredita radicalmente a la equivalencia metafísica del ser y de la eternidad.

De lo que se trata para Heidegger es no solamente de edificar una ontología general, sino de perseguir una investigación "concreta" que elucide el sentido temporal del ser a partir de un ser o más bien de un ente determinado (el que pregunta y puede comprender el ser, desde donde se pueda inferir que "hay" ser), y no permanecer en una teoría general en la que se desglose, desde instancias más altas, la posibilidad de las existencias genéricas. En este derrotero encontramos que es a partir del *Dasein*, definición del hombre tomado en cuenta como existencia fáctica, que Heidegger nombra el hecho de ser "fuera" de sí —en tanto apertura al mundo— de un ente que posee una estructura ekstática y que con base en ella se despliega en la *cura* del mundo que le circunda.

Por lo tanto el *Dasein* que se cura (anda siempre en algo, implicado en esta red de relaciones con algo) en la cotidianidad de su ser, se preocupa, "cuenta" el tiempo y se comprende como existencia temporal. Se debe pues explicar, según esto, la "génesis" de esta idea del tiempo como sucesión de momentos y de su fundamentación en un argumento de infinitud que, en apariencia, sustenta la temporalidad original del *Dasein* desde el punto de vista de la tradición (a lo que Heidegger hace referencia en *Ser y tiempo* como tiempo "vulgar").

En mi opinión, de lo que se trata aquí es de esclarecer el prefijo *Da* de la palabra alemana *Dasein*, es decir que, para Heidegger, el tiempo vulgar no puede tener relación con el tiempo *original* como el tiempo objetivo de la naturaleza con relación al tiempo subjetivo del alma; la problemática se desenvuelve en el marco de la aclaración de la relación tradicional y conflictiva entre sujeto-objeto. No hay tiempo, es claro, sino cuando hay *Dasein* y esto no significa que el tiempo y el ser sean producto de nuestro entendimiento (como en el caso de Kant); por el contrario, es en el *Dasein* y de alguna manera en lo que él "es" bajo la luz del *Da* que adviene todo lo que entendemos por mundo e historia.

El concepto vulgar de tiempo (vulgar en su carácter de público, en su divulgación general) tiene su origen en un nivel de tiempo original en donde el espacio es de igual manera ubicado como contexto involucrado en él, como Bergson lo supone. Aquí se hace referencia al mundo de la cura cotidiana y se le reduce a una pura subsistencia de momentos. Es aquí donde se engendra la idea de un tiempo infinito, sucesivo e

irreversible. Caso contrario en Heidegger, en donde esta idea de tiempo tiene su legitimidad en lo que él considera como un modo de ser del *Dasein*: la cura cotidiana. Pero no olvidemos, por otro lado, que es desde esta consideración del tiempo, entendido como cotidiano, que el *Dasein* puede interpretar lo que es el tiempo verdaderamente, pues es en sí mismo donde el sentido de la temporalidad asume una significación fundamental: es a partir del presente, como un ahora puntual, desde donde el tiempo (y ya no más desde el infinito) se puede desplegar.

El análisis de la temporalidad del *Dasein* y la puesta en evidencia del carácter derivado de nuestra representación habitual del tiempo, no pueden ser ya la respuesta a la pregunta fundamental de la Temporalidad del Ser. Se deberá realizar ahora y de manera previa la comprehensión del ser a través del carácter ekstático del *Dasein*. Dicho de otro modo, se deberá esclarecer la constitución de la idea de ser en la multiplicidad de sus aceptaciones a partir de una concepción del tiempo considerándolo en tanto "lugar". Este programa, que aun no estaba desarrollado en 1927, Heidegger lo deja inacabado en *Ser y tiempo* según creo interpretar, para abocarse plenamente a la realización del proyecto propuesto en ella, es decir, a la reflexión del concepto de *Dasein* y su relación con la mostración del ser. Es más adelante, en la conferencia de 1962 llamada "Tiempo y ser", donde Heidegger presenta otra perspectiva de la temporalidad del ser que la expuesta en 1927. Ahora, cuando el problema del tiempo y su relación con el ser adquiere el nuevo e intraducible nombre de *Ereignis*, es el sitio desde donde se propone la posibilidad del ser pensado como una co-apropiación del tiempo y del ser mismo (concepto que yo traduzco en la tesis de la "Ontología de la técnica" como "evento apropiador").

II

Pero hagamos memoria y tratemos de rastrear el concepto de tiempo que el joven Heidegger trae entre manos desde los comienzos de su reflexión filosófica. No olvidemos que desde el principio de su pensar y particularmente influenciado por su profesor Husserl, extrae Heidegger de la obra *Investigaciones lógicas*, la idea de una gramática pura *a priori*.

Es en esta época que nuestro autor hace conciencia de la importancia de la dimensión histórica y lo manifiesta en la lección de su habilitación en 1915 titulada "Concepto de tiempo en la ciencia histórica", aunque lleve a cabo sólo una investigación epistemológica que propone restablecer la especificidad del concepto de tiempo en la ciencia histórica en oposición a la propuesta de las ciencias psicológicas. Para el incipiente Heidegger, la concepción del tiempo en física, a partir de Galileo y hasta Einstein, no ha cambiado: su función óntica permite la medición y constituye un momento necesario de la definición del movimiento que es, por demás, el objeto mismo de la ciencia física. Visto esto último de otra forma, nos dice que para posibilitar la medición, ésta debe presentarse como medible y no lo puede ser sino cuando se convierte en un flujo uniforme, es decir, identificable como espacio. Es en este tiempo homogeneizado, espacializado, convertido en parámetro, que se estructura una oposición con el tiempo histórico, caracterizado contrariamente por su heterogeneidad cualitativa. La ciencia histórica no se mueve entre cantidades, estadísticas, ni especulaciones teóricas, sino en significaciones y valores, razón por la cual no la podemos reducir a un modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza.

Partiendo del punto de vista de Dilthey, Heidegger se opone a Bergson en lo que concierne al método de la ciencia natural y al método de las ciencias del espíritu. Pero más allá de la problemática epistemológica, se vislumbran ya cuestiones ontológicas con respecto a lo que se constituye como lo "verdadero" del tiempo, que no es ni mucho menos el "físico", caracterizado por la diversidad y la heterogeneidad, quizá mostrando ya la contraparte del tiempo como eternidad y recordando al Maese Eckhart en su consideración del tiempo como lo que se transforma y se diversifica, mientras que la eternidad se mantiene siempre en su simplicidad.

Es a partir de esta oposición irreconciliable del tiempo con lo eterno que Heidegger dicta una conferencia en Marburgo, frente a la Sociedad de Teología Protestante, intitulada "El concepto de tiempo" (Tübingen,1927), donde se ven claramente sus intenciones de comprender el tiempo a partir del tiempo mismo y no desde la eternidad, es decir, lo que se propone aquí es una aproximación filosófica, y no teológica, a la cuestión que interroga por el tiempo. Para Heidegger, queda

claro que la filosofía es la ciencia del ser, no una entrega a la investigación científica que intenta examinar lo particular como acontecimiento aislado, sino aquella actividad humana que abarca la dimensión a partir de la cual todo lo ente aparece en tanto "donación". La teología, por el contrario, es una ciencia óntica, la cual se funda en un ente que se presta a la investigación en tanto que fundamento. De aquí su paralelismo con la ciencia natural más que con la filosofía. Lo que constituye el fundamento de la teología es la fe, es decir, un modo de existencia fundamentalmente diferente a aquella que funda a la filosofía. La fe no depende sino de una revelación, mientras que la actitud que origina a la filosofía se fundamenta en sí y para sí misma. En este sentido, la eternidad teológica se hace accesible a partir de una revelación y se confunde con Dios. Para la filosofía, la eternidad no es sino el concepto vacío de un ser permanente que, lejos de ser el origen del tiempo, es de hecho derivado de nuestra experiencia ordinaria de la temporalidad. En última instancia, ya lo vemos claramente, no se trata de responder la pregunta que interroga por lo que el tiempo "es", sino en transformarla en la pregunta que trata de averiguar por el "quién" del tiempo.

Si preguntamos por el quién del tiempo, realizamos la pregunta que contiene la posibilidad de ser nosotros mismos el tiempo. De esta forma se construye la ocasión de hablar acerca de la temporalidad del tiempo en lugar de hipostasiarlo como un ente diferente a nosotros, al cual le conferimos una identidad que le negará precisamente su carácter de temporal. El *Dasein* es el tiempo, esto significa que el *Dasein* no se despliega en el tiempo, como las demás cosas de la naturaleza, sino que él es el tiempo. Aquí no bastan las definiciones de Aristóteles y después de San Agustín, que nos hablan de la necesidad de que el alma o el espíritu humano intermedien para el entendimiento del tiempo. La temporalidad del *Dasein* se funda en la comprensión de éste, en el sentido de su propio fin. En efecto, en la anticipación de su propia muerte, el *Dasein* se "da" a sí mismo el tiempo. Aquí la esencia del tiempo no es la medida calculadora de éste, ni el saber cuánto tiempo nos falta para morir. En lo que Heidegger llama la proyección (*Vorlaufen*) de la muerte, el *Dasein* se apodera de la posibilidad de su existencia fáctica. Esta posibilidad de lectura del fenómeno del tiempo la encuentra Heidegger en la carta de San Pablo a los telonecenses, de la cual dará un curso en

1920/21 titulado "Introducción a la fenomenología de la religión". Aquí se denota la relación primera de la cosmovisión cristiana, con la *parousía* griega. En esta carta se nos habla de la segunda venida de Cristo y la finición; por ello, del tiempo. El contenido de la carta de San Pablo no constituye para Heidegger un estar en "espera" del fin del tiempo, sino de "vigilar" la inminencia de ese regreso de Cristo. Tener una relación con la *parousía* griega implica mantenernos en vigilia y no en espera de un acontecimiento que aún no se ha dado. Así, la pregunta del cuándo pasará se convierte en un cómo vivir hasta que pase.

Lo interesante en esta carta no se concentra en la certeza de la revelación fundada en la fe, sino en la facticidad de la existencia misma, es decir, del despliegue de una vida que no toma distancia teórica del fundamento de sí, sino que se mantiene en lo fáctico de su devenir. Como no se intenta darle a la vida una representación objetiva con contenido mesurable, ésta permanece libre a su devenir, sin guía temporal preestablecida; se sitúa menos en el *chronos* griego, en donde el tiempo es considerado en su totalidad, que en el *kairos*, en el momento oportuno, el momento de la decisión. Las características kairológicas que caracterizan la vida en su facticidad dejan ver el entramado que tiene ésta con el tiempo, particularmente en su carácter de "cumplimiento". Este concepto de "cumplimiento" de la vida lo toma Heidegger, en 1924, de Dilthey, quien, a su vez, lo retoma del conde de York von Wartenburg (en correspondencia mutua efectuada en 1877/1897), nombrada aquí como *historicidad*. Heidegger retiene del mismo Dilthey la idea de la comprensión de la vida a partir de ella misma, como una estructura hermenéutica. Pero se separa de la concepción diltheyiana para dar cabida en su lenguaje al término de analítica existenciaria; esta oposición no sólo es terminológica, pues los límites del pensamiento de Dilthey se debaten en una comprensión de la filosofía de la vida, donde se opone la naturaleza a la historia, el ser a la vida, evitando así el cuestionamiento del hombre, que para él se constituye como intrínsecamente histórico y que Heidegger no reconoce como un ente dotado de razón en tanto *animale rationale,* sino como un ser particular al que se ha dado el privilegio de comprender tanto el ser que es él mismo como el ser que no es él mismo, es decir, hablamos ya del concepto de *Dasein*.

III

No es sin embargo a partir de la comunicación entre la historia y el *Dasein* que nos viene a cuenta la pregunta por el tiempo sino que, al contrario, la pregunta misma por el tiempo abre las cuestiones acerca de la historicidad del *Dasein*. Pero entonces, ¿cómo poder rastrear la interrogante por el tiempo en la obra de Heidegger? En mis investigaciones al respecto he encontrado una sutil, pero no por ello menos sustanciosa, vinculación entre el fenómeno de la verdad, el fundamento y el tiempo. Vayamos por pasos. Aparentemente, la pregunta por la verdad nos pareciera como carente de peso propio. En la cotidianidad, la verdad misma es por demás entendida de suyo. Asimismo, ciencias y religiones la dan por sentada dentro del marco de sus tradiciones, las cuales portan evidencias personales y vivencias en relación con su postura individual, o peor aún, de conjunto.

De esta forma se plantea en términos generales que la verdad de un suceso es lo que realmente sucedió. La verdad en este sentido tiene que coincidir con aquello que es real. Lo que hace a un hecho real que acontece "en sí" y la conciencia que lo determina como tal. Esta concordancia o conformidad entre la cosa y lo que la mide y determina es lo que en última instancia la hace real. Más aún, lo auténtico y lo falso posible de ella misma, de la cosa que se nos presenta, se pliega a este imperativo. Es pues en el juicio, como lugar de la ocurrencia de este coincidir, donde se da autorización a la cosa que aparece para poder seguir haciéndolo. De esta manera, es en el lenguaje donde la determinación enunciativa permite la presencia de cualquier cosa.

El juicio verdadero no es aquí sino el sitio donde la concordancia entre la significación de lo que se dice y la cosa dicha se eslabonan, dando por consecuencia la verdad del hecho. Este recorrido del entendimiento lo observó ya Platón en *El Sofista*, y por su lado se puede leer en por lo menos dos lugares de la *Metafísica* de Aristóteles, siguiendo con fuerza su vertiente; pero ahora con un nuevo rol en la lógica-matemática, en el marco de las investigaciones acerca de la verdad que hiciera Tarski en nuestro tiempo. Para este autor, lo comentamos, "la nieve es blanca si y sólo si la nieve es blanca..." Como se puede observar, el primer miembro de la propuesta tarskiana mienta lo significante del juicio

y el segundo hace referencia a lo blanco de la nieve tal como se le puede encontrar en las montañas. Aquí lo importante es darnos cuenta de la problemática que se encuentra en el fondo de la semántica. La problemática radica en la coincidencia, es decir, en eso que coincide. Para Heidegger, la cuestión medieval de la *adaequatio* entre la *res* y el *intellectus* o viceversa, del intelecto a la cosa, fue interpretada de tres diferentes maneras.

La primera proviene de la teología cristiana y se une directamente a la teoría de la creación. Aquí se nos dice que las cosas serían creaturas emanadas de un Creador, de un Intelecto Divino que las imaginó y concretó a partir de su Idea Original. Entre todas estas creaturas encontramos por supuesto al humano y su intelecto, el cual debe comprender la verdad de las otras creaturas a partir de pensar su existencia conforme al Plan Divino. Debe pues llegar a la verdad en la medida en que su pensamiento se apegue al Plan Divino y concuerde (casi adivine) su enunciado con el del Creador. Pero, ¿cómo es que una creatura imperfecta (imperfección evidente por el hecho mismo de que fue creada) puede empatar su verdad con la del Creador? Sencillo, por medio de la revelación. Es decir, que la verdad de lo que es se propone desde la fe que la revela. Así pues, intelecto y cosa están vinculados a partir de la creación original, de una universal y originaria relación de cosas bajo el manto divino que las creó.

La segunda propuesta desaparece del mapa del conocimiento al Creador Divino, pero se apodera de este plan original llamado ahora Naturaleza. Aquí se respeta un orden "natural" de las cosas y se apela a la matemática como descubridora de este orden allende al humano y dependiente éste de aquél. Desaparecido el relojero, el reloj continúa trabajando por la concordancia propia e interna de sus piezas, luego fabricante y fabricación se diluyen ante lo resultante de éstos, es decir de lo fabricado.

La tercera opción proviene de Kant y de la revolución copernicana de la *Crítica de la razón pura*, el cual da cuenta de la naturaleza de las cosas a partir de una estructura trascendental perteneciente al intelecto. En esta existencia humana subjetiva se configuran los objetos en el conocimiento de acuerdo con una concordancia. Heidegger comienza entonces por dialogar con la estructura misma de toda verdad, por su

esencia. En esta propiamente dicha fenomenología de la concordancia se establece la posibilidad del análisis. La pregunta base se encuentra en la posibilidad de este enlace entre lo concordante. ¿Cómo ligar una conformidad entre cosas tan distintas entre sí (entendimiento y lo ente)? Para Heidegger, en la concordancia misma se mezclan varios componentes, pero de todos ellos el importante se resume básicamente en el "presenciar". De hecho, en la verdad se pone en juego un intrincado comportamiento humano que en el lenguaje de Heidegger se remite a "*vorstellen*" (presenciar), "*verhalten*" (comportamiento), "*Offenheit*" (revelación o apertura de la cosa al manifestarse como verdadera), "*das Offene*" (lo abierto o revelado), "*die Offenbarkeit*" (manifestación de lo verdadero de lo ente).

La verdad de una cosa es para Heidegger la interrelación de esta cosa que se presume verdadera (lo que es), luego su revelación o hacerse presente, el ámbito así abierto, luego la acción de presenciarla y al final el comportamiento global que se constituye a raíz de ese acontecer. En *Arte y poesía* vemos cómo el paraje abierto por lo que es en su acontecer se constituye por lo que se presenta y el presenciarse mismo. Para Heidegger, toda la tradición occidental ha comprendido lo que es (lo ente) (*das Seiendes*) como lo que está presente (*das Anwesende*). En pocas palabras, que el ser ha sido entendido desde Platón como "presencia". He aquí el concepto común de la verdad y su conexión posterior con lo real y luego con lo que es. Vemos cómo Heidegger desaloja la noción de verdad del mero ámbito del juicio o como aquello que se da exclusivamente en el lenguaje (*Aussage*). En Heidegger, la verdad pasa más bien a ser una apertura de comportamiento y la cuestión gira entonces a la posibilidad de darse esta apertura; de ahí la implicación siguiente de la libertad como la esencia de la verdad. No es ahora el momento de profundizar más en esta cuestión, pero lo que sí se debe remarcar es que Heidegger, al desplazar el problema de la verdad hacia la libertad (y no hacia la lógica, lugar donde se encuentra tradicionalmente), y entender la esencia de la verdad como libertad, se está planteando ya un problema que atañe a la esencia del hombre y no sólo a una forma de ser en específico.

IV

Lo ente se muestra tal como él es en sí mismo. Si entendemos como los antiguos griegos al sí mismo de lo que es como *physis,* entonces la libertad como ek-sistencia descubridora del hombre es algo que posee el *Dasein* y no a la inversa, que el hombre pueda poseer. Pues bien, en esta vinculación del *Dasein* y lo que es se desarrolla un "dejar-ser" a lo ente, de manera que se presenta no como una estructura cerrada sino, por el contrario, como una relación resueltamente abierta, "ex-sistente". Por otro lado, como la "totalidad" del ente queda oculta en este mostrarse del ser, resulta entonces que el dejar ser es simultáneamente simulación. Así, el *Dasein* no sólo ek-siste sino que in-siste en deambular entre estos claroscuros del devenir del ser, ateniéndose a lo que de suyo le pertenece y le es familiar: su cotidianidad.

No es ni mucho menos una dialéctica del ocultamiento y de la iluminación de lo ente de lo que se trata el pensamiento de Heidegger. Es una consideración seria por dirigir la mirada hacia la metafísica tradicional, la cual permanece en lo presenciable del evento. La absorción del *Dasein* a la permanencia de lo ente lo describe Heidegger en el comportamiento cotidiano. El "uno" o el "se" de lo plural e indeterminado prevalece ante lo inminente de lo acaecido como tal. En estas condiciones se pierde el misterio del ser de lo ente y se constituye el cálculo y el dominio supuesto de lo "consistente". Con esta actitud se pierde la posibilidad de resguardar el co-relato de la verdad y se atiene la existencia a un errar, que no es sino el olvido de esta obnubilación que es parte estructural de lo ente; en otras palabras, nos olvidamos de la totalidad de lo ente y nos atenemos a lo circunstancial de él.

Es aquí donde aparece la pregunta por el origen de este olvido, es aquí donde se muestra la cuestión trivial al primer golpe de vista de la pregunta por el olvido (temporal) desde la "presencia" (presente) de lo ente y se cuestionan las consideraciones tradicionales que tratan de describir el tiempo como el infinito fluir de ahoras. Si para Heidegger el tiempo constituye el horizonte de la comprensión del ser, entonces es el tiempo el que abre y es abierto en la cuestión por el ser.

Poesía y pensamiento en Heidegger

Óscar González César

Pensar la poesía en aparente contraposición a Novalis, para quien "todo lo visible descansa sobre un fondo invisible", Rilke busca la "transformación de lo visible en invisible". Pareciera que aquél quiere desentrañar y mostrar, mientras éste pretende identificar y desaparecer. Ascenso y culminación del romanticismo en uno; culminación y descenso del simbolismo en el otro.

Épocas, estilos, nombres, muestran alteraciones en la percepción y en la sensibilidad, pero muy poco o nada cambian la esencia de la poesía. "El pensamiento fiel a lo que demanda ser pensado -—dice Heidegger— es el fondo de donde surge la poesía" (Heidegger, 1988: 30).

La reflexión metafísica sobre el lenguaje, desde el lenguaje poético, es un dato de la modernidad. Pensar el lenguaje no es nuevo. Lo novedoso y distinto es pensar el lenguaje vivido, sentido y pensado en un ámbito peculiar, el de la poesía.

De Homero a Shakespeare, aun en Confucio y en no pocos clásicos, es posible hallar pasajes sobre lengua y poesía. Pero sólo hasta la modernidad, palabra empleada por primera vez por Baudelaire en 1859, encontraremos un interés específico, deliberado, de poetas y filósofos en desentrañar el ser y el significado de la poesía como el hecho fundamental, más originario y trascendente, del lenguaje en general.

Muchos han sentido la poesía; pocos la han pensado. Algunos han intentado sistematizar su reflexión poética: Mallarmé, Valéry; otros la han articulado de manera circunstancial y fragmentaria: Novalis, Rilke. El *ars* poética ha sido objeto de tratados y estudios desde Aristóteles hasta Jackobson. Casi todos los poetas, los hombres de pensamiento o de letras y hasta los guías espirituales como el propio Mahoma se han referido a ella, pero pocos han contemplado el conjunto de esos escaños acumulativos para determinar su sentido más radical, su ser mismo. Heidegger lo ha intentado.

Aquí no pretendemos referirnos al lugar y la forma en que la gramática, la preceptiva o la retórica, la lingüística o la filosofía del lenguaje, abordan el tema de la poesía. Tampoco se trata de un ejercicio de hermenéutica psicológica o sociológica, ni literaria. Se trata solamente de interrogar desde la poesía, desde sus propias posibilidades de significación metafísica, al fenómeno particular del lenguaje al que llamamos poesía.

El proceso de creación, de "producción" poética, importa ciertamente. Del mismo modo que importaría conocer la combustión solar o el funcionamiento de una planta eléctrica para saber cómo se produce la luz. Pera ello difícilmente nos dirá gran cosa sobre el ser de la luz, sobre lo que la luz es.

Hacer las preguntas correctas. He ahí el verdadero punto de partida: ¿qué hace el poeta? ¿Sabe el poeta que está haciendo poesía; cómo y por qué lo sabe? Si no lo supiera, ¿seguiría haciendo poesía? Y sin poetas ¿habría poesía? ¿Por qué un maestro de la filosofía occidental, Heidegger, hace desembocar sus preguntas más radicales y nuevamente originarias acerca del ser y los entes en el ser de la poesía? ¿Qué es la poesía? Interroguemos a la poesía misma, a quien la hace, a quien la siente y a quien la piensa.

Una de las razones por las que Heidegger toma como puntos de referencia a Hölderlin, a Trakle y a Rilke, además de la obvia del idioma, es que se trata de poetas modernos que han poetizado sobre la poesía. Hay en ellos, con sus peculiaridades de ingenio y de talento, una preocupación central: saber qué dice el hombre cuando canta; cuándo, cómo y por qué puede el hombre hacer poesía del habla; qué distingue, aun en "tiempos de penuria", a la poesía del lenguaje; qué pensamiento se expresa en el lenguaje de la poesía; qué es el pensar poético.

Para empezar, habría que separar en esa imponente sinfonía del pensamiento que es la metafísica de Heidegger aquello que en el estar siendo del ser constituye el ente particular o la provincia de la poesía. No es cuestión solamente de hacer la reducción válida de nuestro terna en el conjunto de la reducción que a su vez hace Heidegger de la filosofía occidental. Se trata de encontrar en esa notación tan vasta y sutil —el discurso heideggeriano— los hilos y pautas que en verdad nos conduzcan a la determinación, precisión y despliegue de nuestras propias inte-

rrogantes. Las respuestas, bien lo sabemos, siempre serán provisorias e indicativas para la formulación de nuevas interrogantes.

Si preguntamos por la poesía en términos husserlianos, asumidos y profundizados por Heidegger (volver a la cosa en sí), debemos preguntar por lo que ella es allí donde se manifiesta, lo cual implica identificarla y separarla de lo que no es. No es esto, pero puede ser aquello. Poesía no es sólo palabra ni sólo pensamiento. No es únicamente lenguaje. Es también creación y conocimiento, descubrimiento e identificación; un saber y por tanto un ser ahí de la verdad, de la verdad del ser o del ser como verdad. La poesía es un "pensar poético", es un "lenguaje dentro del lenguaje". Poesía es "llevar el habla con el habla al habla", lenguaje en estado puro, palabra original, originaria. Conceptos heideggerianos a considerar.

Así pues, por lo pronto poesía no es sólo comunicación, relación o información. Tampoco es sólo invocación, memoria o participación. Poesía es pensamiento, un pensar desde y para la poesía. Recordemos que por lo menos desde Parménides "lo mismo es percibir que ser"; vale decir que ser y pensar son la misma cosa.

Pensar, conocer, saber

Ahora bien, aun cuando pudieran identificarse ser y pensar, habrá necesidad de distinguir entre pensar y conocer, entre generar conocimiento y saber. Al ámbito del conocer pertenecen nociones como percibir, experimentar, sentir. Al del pensar corresponden más bien nociones tales corno idear, imaginar, hablar. Tan estrechamente ligados se hallan conocimiento y pensamiento que es casi imposible concebirlos aparte. Más que paralelos, son fenómenos simultáneos; o formulaciones diversas de un mismo fenómeno. Si además reconocemos que se trata de actos o funciones conscientes e inconscientes del cerebro que se despliegan sin cesar en el tiempo, tenemos ya entonces un problema adicional: el de la intemporalidad e infinitud del pensar.

Si un positivista nos dijese que el conocer puede o debe ser un hecho limitado y absoluto (2 más 2 siempre será 4), un fenomenólogo nos dirá que aun en la matemática esa delimitación es arbitraria y fun-

cional; es decir, que se trata de una verdad parcial y provisional, una verdad que flota como una isla en un mar de dudas y errores, pero que forma parte de, y es ella misma, el movimiento incesante del conocer y del pensar.

Al hablar del pensar pareciera, en una primera instancia, que los planteamientos básicos y más elementales debieran remitimos a enunciados preheideggerianos y hasta presocráticos. Sí y no. Se asume el pasado como una serie de eslabones de una cadena de acontecimientos de los cuales debemos dar cuenta. Lo cual significa que tenemos que asumir el pasado, su secuencia y su consecuencia, desde el hoy, justamente para hacer *a posteriori* la crítica del pensar en el pasado, del pensar pensado. Así, pensar la historia del pensar implica develar críticamente, no arbitrariamente, la manera de plantearse en momentos históricos distintos el problema del ser del pensar. Estamos frente a y dentro de un discurso que se despliega en el tiempo. Podemos regresar y retomar cualquiera de sus partes para comprenderlo y así precisar nuestras ideas y .conceptos; lo que no podemos es pretender que en nuestro conocimiento de hoy está ya comprendido de una vez y para siempre el pasado. El de éste, como el del futuro es un libro abierto, un camino siempre por recorrer.

De la limpidez, claridad y penetración de nuestra mirada de hoy dependerá sin duda la veracidad, la fuerza de nuestra comprensión y de nuestro conocimiento no sólo de lo que hemos pensado del ser en general sino de cuál ha sido el ser de nuestro pensar. Como sabemos, Heidegger ha trabajado con particular empeño los temas del pensar, el conocer y el hablar. Pero antes de adentrarnos en esta parte de su discurso, hemos considerado útil hacer un repaso esquemático del problema en los términos o ejes centrales de su historicidad.

Los griegos presocráticos, como se sabe, dieron el paso del mito al logos e identificaron a éste con el ser. Pero salvo Parménides, que pareciera haber tomado conciencia de esta identidad, "hablaban del ser sin mencionarlo" (Trías, 1974: 205). Y si bien la sofística, al reconocer que "la palabra no alumbra la verdad del ser", constituye un antecedente o un primer esbozo de "filosofía crítica", ésta no vendrá a encontrar su lugar propio sino hasta la modernidad. En efecto, de Platón y Aristóteles a Santo Tomás el problema del ser, en tanto que "trascendental", se

mantendrá desligado de su concepto y no llegará a encontrar una formulación equivalente a la de la "razón crítica".

A diferencia de Descartes, Spinoza y Leibnitz, que postulan las ideas innatas como punto de partida del pensar y como base del conocimiento, un discípulo de Bacon y contemporáneo de Newton, Locke, propone que todo conocimiento proviene a través de los sentidos de la experiencia. Peso, forma, movimiento, olor, sabor, son sensaciones o imágenes que producen ideas. Pero ¿cómo explicar ideas como la de substancia?

Poco después Berkeley, siguiendo a Locke, dice que independientemente de que las cualidades sean primarias o secundarias, son experimentadas por la mente. Hume, por su parte, asegura que siendo todo contingente, y nada objetivamente necesario, el hombre sólo conoce fenómenos, impresiones caóticas. El orden que percibe en ellas es imaginario, proyectado por la mente.

Para Kant lo único que conocemos son fenómenos. Más allá de la experiencia sensorial está el reino de la ilusión, de la metafísica —Dios, inmortalidad del alma, infinitud del universo—, que está vacía de progreso acumulativo porque no puede nunca convertirse en fenómeno. No es empírica ni puede experimentarse. Sin embargo, aquí surge un problema. Según Hume, con lo cual Kant convenía, las leyes de la geometría euclideana no pudieron derivarse de la observación empírica. ¿Cómo, entonces, podía la ciencia newtoniana basarse explícitamente en la geometría de Euclides?

Según Kant la mente da forma a la experiencia, pero el contenido de ésta es dado de manera empírica por el mundo exterior. Para él no podía hablarse ya de un contacto directo entre un orden intrínseco del universo y la mente humana; éste no es ya el universo sino su universo. El hombre puede conocer las cosas sólo como se le muestran, como se aparecen ante él, no como ellas son en sí mismas. El mundo que el hombre percibe y juzga se forma en el acto mismo de la percepción y el juicio. Aquí el discurso filosófico deja de centrarse en el ser para referirse más bien a nuestro modo de pensarlo y conocerlo. La cosa y la palabra se separan. La razón, inmutable, es el nuevo Dios. ¿Serían el juicio y la razón entonces un conocer o un saber que se interpone entre la palabra y la cosa, que convierte a la palabra en cosa?

Viene en seguida el idealismo alemán. Fichte, Schelling y Hegel sugieren que las categorías cognoscitivas de la mente humana de alguna manera son las categorías ontológicas del universo. El conocimiento humano no apunta hacia una realidad divina, sino que es él mismo esa realidad. En este sistema metafísico es la mente universal la que se revela a través del hombre. Su yo o ego trascendental es una manifestación del Espíritu absoluto que constituye toda la realidad. Hegel es quien muestra el carácter dinámico de estas categorías, el que devela su historicidad. Para él realidad y concepto, objeto y sujeto, ser y pensar, mundo y lenguaje son una y la misma cosa, son devenir, son historia.

Con Marx, Kierkegard y Nietzsche la crítica se vuelca sobre los límites del discurso ontológico y con ello se restablece el hiato entre el logos y el ser, entre individuo y Dios, entre ideología e historia real, entre lenguaje y realidad. En este punto la crítica de la razón es crítica del lenguaje. La filosofía toma conciencia de su carácter ideológico y deja nuevamente abierto el problema de buscar un sustento ontológico.

Darwin, Freud, Jung, vendrán luego a corroborar que la experiencia humana está determinada en gran medida por principios inconscientes y relativos: especies, eras, culturas, clases, lenguajes, personas, contextos existenciales. Pensar y hablar serán hechos que la razón científica, más que la filosofía, debe dilucidar.

Russell, Wittgenstein, cada uno por su parte, coincidirán en un punto crucial: la imposibilidad para la inteligencia humana de aprehender un orden cósmico objetivo. Para el positivismo lógico las proposiciones no verificables acerca del mundo en su totalidad carecerán de un significado genuino. En esta misma dirección, dando un paso más allá, el análisis lingüístico establecerá que si el significado de cualquier término sólo puede encontrarse en su uso y contexto específicos, y dado que la experiencia humana está fundamentalmente estructurada por el lenguaje —sin que hasta ahora pueda determinarse una relación directa entre éste y una estructura independiente del mundo— la filosofía debería ocuparse sólo de la clarificación del lenguaje en sus muchos usos concretos, sin comprometerse con una particular concepción abstracta de la realidad. Así, ninguna síntesis cósmica podría ser ya tomada seriamente.

HEIDEGGER *DIXIT*

Así llegamos a Heidegger, quien al replantear la pregunta por el ser, desde el ser-ahí, más que encontrar una respuesta o la respuesta intentará por la vía de la "temporalidad" abrir nuevos caminos a la indagación ontológica. No es casual que sus nuevas preguntas radicales por el ser y el tiempo, o el ser como tiempo, desemboquen en las tareas por definición inacabadas, siempre abiertas, de pensar la técnica y pensar el lenguaje, dos grandes avenidas para indicar la "diferencia" que hoy, en este aquí y en este ahora, se da entre el ser y el ente. Más que de pensar el ser o de conocer el conocimiento se trata ahora de recrearlos, de recorrerlos en su temporalidad y en su totalidad originarias.

Lo que a algunos nos gusta y sorprende más de Heidegger es no tanto la permanente y radical curiosidad para buscar esencias, fundamentos, sino su irrevocable vocación por el enigma. Heidegger es el hombre que pregunta, pregunta y responde con nuevas preguntas. No es accidental, como señala Beaufret, que para la edición de sus "libros y cursos" haya escogido el epígrafe "Caminos -no obras". Aunque sus reiteraciones sintéticas —peculiar costumbre de profesor— permiten capturar de manera inequívoca las ideas esenciales, para adentrarse en partes específicas de su filosofía sin falsificarla es necesario visualizarla claramente en su conjunto.

Aparte de capítulos y pasajes en obras más generales, Heidegger dedicó varios trabajos al análisis del pensamiento,[1] fenómeno cuya comprensión no pretendió "agotar" sino "acotar". Como en otras áreas de su vasta exploración metafísica, buscó el fundamento del fenómeno del pensar en el pensar mismo. Desde esta perspectiva cuestionó a la razón kantiana y al espíritu hegeliano. Puesto que para ambos sistemas el punto de partida y de llegada, el "hogar" o espacio de residencia del pensar es el individuo, Heidegger de algún modo "des-humaniza" el problema. El pensar humano es múltiple y es uno, pero es sólo lenguaje humano. Somos el ser pensado y el pensamiento del ser, pero no el Ser. "He-

[1] Entre los trabajos específicos sobre el pensar, podemos citar Heidegger (1959, 1960, 1962 y 1966).

mos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser. El hombre es el poema que el Ser inaugura".

Pero vayamos por partes. En la explicación del plan de *El ser y el tiempo*, Heidegger no comete la ingenuidad de preguntar por el ser, sino por "el sentido del ser". Para llegar a ese "fundamental concepto" ha menester de un "concreto hilo conductor", de un "determinado ente, el ser ahí"; ente que es en sí "histórico". Por tanto, su iluminación ontológica requiere de una exégesis "historiográfica". De allí la división del tratado en dos partes, con tres secciones cada una. Primera: exégesis del "ser ahí" en su temporalidad. Segunda: destrucción fenomenológica de la historia de la ontología. Como se sabe, en *El ser y el tiempo* sólo alcanzan a desarrollarse las dos primeras secciones de la primera parte. A lo demás sólo se alude en la "Introducción" y en diversas partes de la obra. Ahora bien, si Heidegger va a trabajar con un "concepto" fundamental, a saber, el del "sentido del ser", desde la temporalidad o historicidad del "ser ahí", no hay duda de que una vez planteado el problema la revisión "historiográfica" que emprende lo conecta desde un principio con los otros temas, menos explícitos pero igualmente centrales, del pensamiento y del lenguaje.

Hay que recordar que antes de describir el plan del tratado Heidegger afirma, refiriéndose al instrumental filosófico para la exégesis del "ser ahí", que la "comprensión de la fenomenología radica únicamente en que se le tome como posibilidad (vale decir, pensamiento). Más alta que la realidad está la posibilidad". Aquí una pregunta: ¿hasta qué punto es válido identificar en Heidegger posibilidad y pensamiento? Y luego, al hablar de lo "rudo y feo", lo difícil de la expresión para intentar su monumental exégesis, hace esta observación: "una cosa es contar cuentos de los entes y otra es apresar el ser de los entes". Y aquí lo decisivo: "para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la gramática". Vale decir, falta el lenguaje.

La gramática es la legalidad del habla, de la estructura o el sistema del lenguaje. ¿Hasta qué punto esta legalidad lo es también del pensamiento? Si lo fuese en plenitud tendría que presuponer una identidad o equivalencia entre pensar y hablar. Esa gramática del pensar es lo que conocemos como lógica. Pero ésta, desde Hegel, más que representar

devela y se presenta a sí misma como la forma conceptual del ser; o más precisamente, en Heidegger, como la "topología" del ser.

Frente a lo que después vendrá a configurar el análisis lingüístico, operación demostrativa y por necesidad arbitrariamente delimitada, Heidegger propone la apertura y la profundización de un espacio verbal que, desde el silencio, se va poblando con todas las potencias, peligros y extravíos del lenguaje. Bien sabe, con Höderlin, que "Donde crece el peligro/Crece también lo que salva".

Pero no hay alternativa. "Con esta harina hay que hacer el pan". Desde este lenguaje y para este lenguaje habrá que decir lo "no-dicho", lo "no-pensado", lo "posible" a lo largo de toda la historia de la metafísica occidental: la diferencia entre ente y ser. Es esa la tarea a la que debe abocarse no la religión ni la ciencia, sino la filosofía. ¿O la poesía?

Tal vez sea por la precariedad del lenguaje, aun del filosófico, por lo que Heidegger vuelve los ojos hacia la poesía. Aquí hay que señalar, como lo reconocen A. Lothar Kelkel y J. Beaufret, que si bien es cierto que desde *El ser y el tiempo* existe una preocupación por el "lugar ontológico" del lenguaje, en ese libro sólo aparecen referencias circunstanciales a la poesía. No es pues en 1927, sino hasta 1935, cuando Heidegger se ocupa de la "dignidad esencial de la obra de arte" y cuando afirma por primera vez que en "el mismo rango que la filosofía y su pensamiento sólo está la poesía".

Poco después, también en 1935 y a partir de su conferencia *El origen de la obra de arte*, Heidegger se ocupará de manera explícita del pensar poético como la otra gran avenida para transitar por el camino del conocimiento. Más que de llenar un vacío, de lo que se trata es de desentrañar, de ir al encuentro de lo que "se niega positivamente a dejarse decir" (Beaufret, 1984: 51).

La dificultad de decir algo del ser de la cosa no está, como dice Aristóteles, en nosotros sino en la cosa misma; es ella la que se resiste y se niega a mostrarse. La cosa se niega a ser dicha lo mismo para el filósofo que para el poeta. Pero es allí donde aparece la diferencia entre el *Dichten* y el *Denken*, en la manera de acercarse a la *aletheia*, de encontrarse con la verdad. Ser, saber y verdad.

Según Beaufret:

> todo parece indicar que el rechazo con que se tropieza es menor cuando se trata de abrir o restituir el ente a la verdad deslumbrante de su armonía nativa, como dice Baudelaire (tal es para él el oficio del poeta), que cuando el asunto es llevar a palabra la diferencia entre ser y ente (*ibid*.: 55).

Si para el filósofo la pregunta de las preguntas —el enigma— es precisamente la que interroga por la fuente de la diferencia entre ser y ente, y procede dando un paso atrás para remontarse río arriba, para el poeta en última instancia esa diferencia no existe. "El poema —dice René Char— no tiene memoria". Es en este punto donde entra en juego el concepto heideggeriano fundamental de tiempo. Heidegger "lleva por primera vez a palabra la diferencia entre ser y ente, dando al ser el nombre de tiempo". Para el poeta el tiempo vendrá a ser aquello que rompe la unidad, la diferencia misma. El pensamiento y la palabra, la idea y la razón, el logos, será aquello que está en el origen de la ruptura, será la fuente de la diferencia. Interrogada, ir al encuentro de la diferencia entre lo mensurable y lo no mensurable es la tarea del filósofo. Del poeta, es escuchar y decir el presente, hacerse uno con la diferencia y desde allí anularla.

Al abordar la conexión de ser y tiempo, en *Conceptos fundamentales* Heidegger se pregunta sobre lo que significa tiempo y por qué habla del tiempo la sentencia sobre el ser ("Tomar al cuidado al ente en total", Anaximandro). La modernidad, dice, piensa el tiempo conjuntamente con el espacio, lo cual conduce al extravío en tanto que lo refiere simplemente a su extensión, al "cálculo".

> Que el ente sea —agrega—, mientras corresponda en su ser al tiempo, no dice otra cosa que: el ser mismo es acción de demorar, irrupción de la presencia... el ser mismo es experienciado como irrupción de la presencia y ésta, a su vez, como el tránsito de la proveniencia a la desaparición (Heidegger, 1989: 169).

Por ello no captamos al tiempo cuando decimos "el tiempo es...", sino cuando decimos "es tiempo", es decir, es tiempo de que acontezca, ocurra o pase algo.

En *Sendas perdidas* Heidegger escribe que la razón "es el adversario más obstinado del pensamiento". Al separarse del conocimiento

científico, de la "certeza" cartesiana, no va a proponer otras formas de conocer que sean más verdaderas sino simplemente otras. "Figura decisiva —no única, pero decisiva— de la verdad", es la poesía.

Poesía y lenguaje

En la primera línea de su poética, Octavio Paz afirma que "poesía es conocimiento" (Paz, 1956: 13). En el acto de poetizar, de crear, se conoce, se reconoce.

Conocer es acceder a la realidad, es la conexión del individuo con su horizonte de realidad. Entre diversas formas de hacer esa conexión, la poesía es una cuyo carácter es el de ser sintética y totalizadora, holística. Nada excluye, a nada se contrapone; simplemente acompaña, transparenta, ilumina, identifica y disuelve, se resuelve en lo que toca. El poema es "obra única".

Si bien en un sentido se puede hablar de lenguajes plásticos y musicales, la materia del poema son las palabras, que a diferencia del color y del sonido poseen en sí mismas significado, son significado. Todo lo que concierne al hombre tiene sentido, significado. En él todo es lenguaje. "El silencio mismo está poblado de signos" (*ibid*.: 20).

A su modo, Paz coincide con Heidegger en este punto. En un principio, para éste, lo esencial era el sentido. "Las palabras eran un poco corno las plumas que engalanan vistosamente al ave" (Schérer y Kelkel, 1981: 176). Pero el universo del sentido no puede ser únicamente un universo lógico. Los modos de la significación importan poco. Para el hombre, "animal que tiene la palabra", el lenguaje es el verdadero lugar de su morada, el lugar de su existencia, donde habita, descubre y realiza su ser en el mundo.

Ahora bien, es precisamente este universo verbal en el que el hombre está inserto lo que permite fundar ontológicamente "la posibilidad de ser de la palabra y del lenguaje". La palabra es "la articulación misma de aquello que es comprensible". Mientras que

> en Husserl predominan los actos de articulación y de donación de sentido, los actos que confieren significación a los signos y sentido a las cosas,

> Heidegger busca la manera de poner al desnudo la estructura "lógica" inmanente al complejo todo del ser en el mundo (*ibid.*: 183).

Hablar es atender y escuchar. "Oír es constitutivo del discurso" (Heidegger, 1988: 201). "Sólo puede escuchar aquel que ha comprendido ya". Escuchar es entrar en el silencio, ya que toda palabra, para ser auténtico decir, debe estar como "preñada de silencio". El ser ahí posee la palabra. No es que la tenga, es la palabra. Hablar no es nombrar. Hablar es "llamar la cosa a la palabra". Así, el hombre se revela corno el lugar donde se dice la palabra. El lenguaje es el "templo del Ser", en donde pensadores y poetas le invitan a fijar su morada.

Llamar a la cosa por su nombre es llamarla a su razón de ser en el mundo. Sólo el poeta sabe —dice Heidegger a propósito de Stefan Georg— que "la palabra y la cosa se pertenecen mutuamente de manera misteriosa, de una manera que no se atreve siquiera a pensar" (Schérer y Kelkel, 1981: 203). Creador creado, el poeta sabe mejor que nadie que nuestra lengua es el origen profundo de nuestro hablar, que adelanta la lengua cada uno de nuestros pasos. El lenguaje es "poético" en su esencia. Pero esto no significa que la palabra "funda" a la cosa, sino que la deja ser ahí, en su presencia.

En el camino del pensamiento la lengua precede siempre nuestros pasos. "La lengua es la que habla". Nosotros nos limitamos a hablar re-plicando. "El hablar de los hombres, en última instancia, es un escuchar" (Schérer y Kelkel, 1981: 209). Es la función de "mensajero" y de "pastor del Ser" la que funda el carácter "hermenéutico" del pensamiento. El "acaecer" (*Ereignis*) requiere el decir humano y a él se entrega, abriéndolo al mismo tiempo a la avanzada libre del Ser. El lenguaje, en cuanto decir original que se entrega a la escucha, es la más delicada pulsación del Ser. Posiblemente la gesta del lenguaje sea como "el río del silencio que reúne, conformándolas, sus dos orillas: el decir y nuestro re-decir".

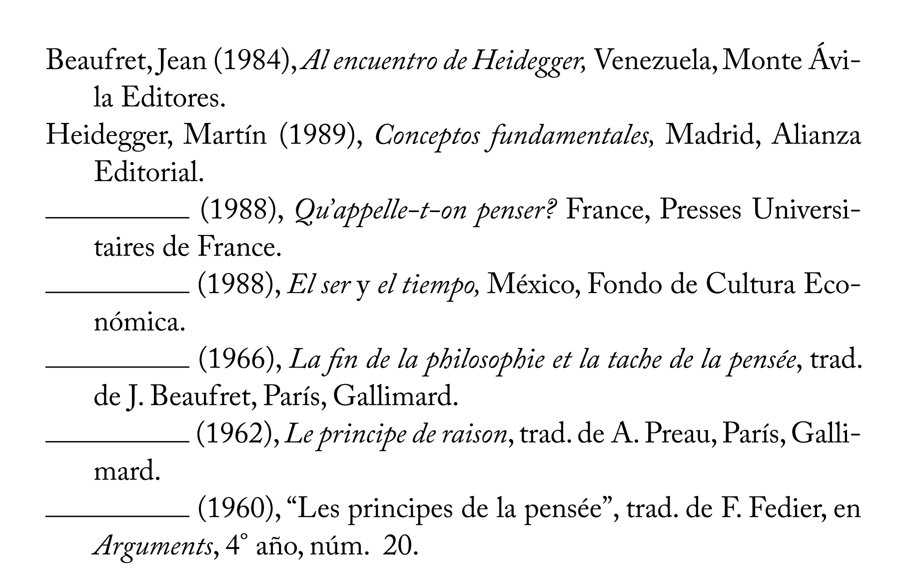
Pensar es oír y es hablar. "El pensamiento es la poesía originaria que precede a todo arte poético", dice Heidegger, y dice también: "la poesía que piensa es, en realidad, la topología del Ser" (Schérer y Kelkel, 1981: 233). Esto no significa que haya de recurrirse a la palabra poética para refrescar o revivificar el pensamiento filosófico. Tanto la poesía

como el pensamiento "nos indican el lugar en donde se despliega el ser del ente".

Así, cuando decimos que el "pensamiento del Ser constituye el orden original del decir poético", en realidad nos estamos remitiendo al "dictare original" de la palabra poética. Y ese decir, si es poético, sólo puede provenir del silencio y conducir a él. Allí, en lo más profundo está lo más vivo. Y en lo más alto, lo más peligroso. El sabio se acoge y se pone, con frecuencia, al abrigo de lo bello. La belleza es, ciertamente, un destino del ser de la verdad. Verdad que es presente y presencia, y por tanto creación o recreación permanente, sin otro sentido que el que se da a sí misma.

"La única buena razón para hacer cualquier cosa es por gusto", afirma W. H. Auden. El pensar, el oír, el hablar o el escribir sin propósito bien puede ser cosa de locos. Pero aunque no únicamente de ese modo se puede acceder a esos estados de gracia y de pureza, en los que la mente absorta se hace una con todo lo que toca, no hay duda de que al leer y al pensar con Heidegger se producen sensaciones de rango equivalente a las que nos deparan Dante o Shakespeare.

Bibliografía



Beaufret, Jean (1984), *Al encuentro de Heidegger,* Venezuela, Monte Ávila Editores.

Heidegger, Martín (1989), *Conceptos fundamentales,* Madrid, Alianza Editorial.

__________ (1988), *Qu'appelle-t-on penser?* France, Presses Universitaires de France.

__________ (1988), *El ser* y *el tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica.

__________ (1966), *La fin de la philosophie et la tache de la pensée*, trad. de J. Beaufret, París, Gallimard.

__________ (1962), *Le principe de raison*, trad. de A. Preau, París, Gallimard.

__________ (1960), "Les principes de la pensée", trad. de F. Fedier, en *Arguments*, 4° año, núm. 20.

__________ (1959), "Qu'appelle-t-on penser?, Supra; Sur l'experience de la pensée", trad. de J. Gerard, en *Neuvelle Revue Francaise*, 11, núm. 14.

Paz, Octavio (1956), *El arco* y *la lira,* México, Fondo de Cultura Económica.

Schérer, René y Arion Lothar Kelkel (1981), *Heidegger,* Madrid, Editorial Edaf.

Trías, Eugenio (1974), *Drama e identidad*, Barcelona, Ediciones Destino (Ser, pensamiento y lenguaje).

Heidegger y el problema del nazismo

Juliana González Valenzuela

Aunque complejos y contradictorios, los vínculos de Martín Heidegger con la Alemania nazi no son éticamente superfluos ni intrascendentes. Forman parte intrínseca de su propia identidad y constituyen un problema filosófico, no sólo biográfico. El reconocimiento de esto remite, en principio, a la cuestión general de la liga entre el pensamiento y la vida; plantea, consecuentemente, el problema de la trascendencia e independencia de la obra respecto de su propio creador. En particular, el nexo de Heidegger con el régimen de Hitler suscita la doble problemática tanto de las posibles correspondencias (y no correspondencias) entre la filosofía heideggeriana y su "circunstancia", como de la significación señaladamente ética de esa circunstancia: del nazismo y el *ethos* del filósofo frente a éste.

¿Qué relación hay entre la filosofía de Heidegger y su actuación ético-política dentro del régimen de Hitler? ¿De qué naturaleza es este vínculo y cuáles son sus alcances? ¿Por qué es posible decir que "la relación entre Heidegger y el nazismo" constituye "el escándalo de la filosofía del siglo xx"? (Agamben: 190). ¿En qué se cifra este "escándalo"? ¿Hasta dónde la obra está anclada a su situación y hasta dónde la trasciende y trasciende incluso a su propio creador? Independientemente de las posibles correspondencias de distinta índole que pueda haber en general entre la filosofía y la vida, hay algo básico que es necesario destacar: la esencial función ética, e incluso la presencia ética que el filósofo y su filosofía tienen en su mundo y dentro de la comunidad histórica. Tal presencia ética se da aun cuando el filósofo cultive los campos más abstractos y formales o técnicos del filosofar y se desentienda de intereses de orden práctico, ético o existencial. Se da asimismo en aquellos cuya crítica se lanza contra toda la tradición moral, pero animados justamente por un *pathos* ético que suele ser excepcional (el caso de Nietzsche, por

ejemplo). Los más relevantes son, desde luego, los casos de los filósofos en los que el pensamiento y la vida se aproximan a tal grado que forman un todo unificado y resultan prácticamente indiscernibles. Sócrates sería el paradigma, pero también Platón, Spinoza, Kant, por sólo citar aquellos clásicos para quienes su filosofía y su vida tienen una expresa significación ética, para quienes se hace señaladamente patente la congruencia entre las ideas filosóficas y el *ethos* del filósofo, y entre éste y su invaluable función de ejemplaridad. Se trata, en efecto, de lo ético en su sentido fundamental y universal. Es cuestión de "ética", no de "moral". De algo más profundo, que está por debajo de las diferencias de criterios morales e incluso de posiciones filosóficas; de algo que toca a los principios y los valores, en su significación universal, a la actitud radical, a los fundamentos de la eticidad y la racionalidad constitutivas. Pero es justamente ese orden, ese nivel de lo ético básico, de los cimientos de la moralidad esencial, lo que precisamente tiene todos los visos de quedar quebrantado en ese terrible episodio de la historia humana que fue el nazismo y, en consecuencia, en la colaboración (y en la tácita connivencia) que Heidegger tuvo en él, como rector de la Universidad de Friburgo.

Uno es sin duda el quebranto en el orden de alguna moral; otro, en cambio, el quebranto ético de las raíces y, con él, de la ejemplaridad ética distintiva del filósofo. Entre ambos niveles hay un salto cualitativo que es imposible minimizar. En nuestro contexto, ese plano fundamental corresponde al de los valores y derechos humanos que se fundan, en última instancia, en la naturaleza del hombre, en su ser mismo, en su libertad y su hermandad constitutivas.

El nazismo representó, en efecto, una quiebra, un desgarramiento o fractura en el orden más profundo de la eticidad; no fue simplemente una crisis moral e incluso de todas las morales, ni una crisis de los valores ético-políticos de la civilización occidental. Son los fundamentos más hondos de ésta contra los que se dirige el movimiento nazi; aquellos que se han ido consolidando en sus tres grandes momentos: el ontológico y humanista de la antigüedad grecorromana (con los valores del eros y la razón), el cristiano y teológico del medioevo (con la caritas [ágape] y la fe) y el momento ilustrado de la modernidad (con su confianza puesta en la razón y su conciencia irrevocable de la dignidad y la libertad humanas, así como de la igualdad y la fraternidad entre los hombres).

La "muerte de Dios" no se tradujo sólo en el "todo está permitido" (que denunciaba Dostoyevski), sino más bien en la subrepticia sustitución de Dios (y del orden trascendente como fundamento del valor) por el aberrante criterio de superioridad e inferioridad racial, por el cual se sustituye también el criterio de la razón y de la humanitas misma. Ética, y no sólo moralmente; ontológica, y no sólo políticamente, el nazismo constituye una patológica regresión histórica que afecta el ser mismo del hombre (en la medida en que el ser es inseparable del hacer). A duras penas, la humanidad avanza, evoluciona, se mueve históricamente (no desde luego en la línea de un mero "progreso" lineal, unívoco y predeterminado). Avanza, sí, pero también "cae" y se pierde, se inmoviliza o tiene "movimiento en falso". Pero hay ocasiones, como la que representa el nazismo, en que la historia retrocede, "regresa" tanáticamente a estadios de barbarie ya superados, los cuales, justo por su carácter regresivo, adquieren rasgos en extremo aberrantes y malignos.

El nazismo es el acto culminante, único e incomparable, de esta patología. Se trata en efecto de una especie de "contramovimiento" que cancela ese arduo proceso de humanización, de enriquecimiento ético y de racionalización de la vida para dotarla de sentido, en que se viene empeñando la historia humana por obra del poder de eros, de su capacidad de promover la reunificación amorosa entre los hombres y el poder creativo de la libertad, de potenciar en suma las pulsiones de la vida. Esto es, justo, lo que queda cancelado cuando sólo prevalece el conocido "¡Viva la muerte!" que expresa la esencia de todos los fascismos. Todas las modalidades de racismos y xenofobias —las de todos los espacios y los tiempos, y muy señaladamente las que prosperan en el nuestro— son obvias manifestaciones de las recurrentes e inextirpables agresividad, violencia y crueldad humanas: testimonio del inconmensurable poder de Tánatos o del anti-eros. Son expresiones del fracaso del hombre humano, del enfermizo regreso psíquico y ético a estadios histórica, cultural y moralmente superados.

En el nazismo, en especial, ese poder de las pulsiones tanáticas, de la capacidad de los hombres de ocasionar daño a sus semejantes, de dañar la vida —en el sentido de Adorno— se lleva a cabo con una nueva y más fiera malignidad e inhumanidad, favorecidas ahora por las técnicas y maquinarias de exterminio que proporciona el mundo mo-

derno. El nazismo, y su más lograda expresión concentrada paradigmáticamente en Auschwitz, tiene características de tal singularidad que lo hacen, en efecto, un hecho único e incomparable.[1]

Podría decirse que, de manera señalada, los genocidios, los crímenes contra la humanidad, llevan hasta límites últimos, los más extremos, ese poder de malignidad del hombre contra el hombre, tocando un umbral tras el cual ya hay otra cosa, más allá de lo humano. Y éste es el umbral que cruza el nazismo. El "espacio" que instaura es el del "campo de concentración", el cual, como lo define Agamben, "es así tan sólo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio* inhumana que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad" (p. 211). La crisis, la ruptura histórica que representa el nazismo es de una índole tal, porque implica un quebranto en la raíz principal de la condición humana. Tiene alcance ontológico, ciertamente, como lo expresa George Steiner: "La intención, abiertamente declarada por el nazismo, era ontológica. Era la desaparición definitiva de la identidad judía de la faz de la tierra" (p. 73). ¿Cómo pudo un filósofo ser partícipe de un hecho histórico semejante? ¿No se invalida o se destruye la idea misma de "filósofo" ante tal participación? ¿No existe una intrínseca incompatibilidad entre "filosofía" y "nazismo"? ¿No se excluyen por definición?

Es este quebranto, que compete precisamente al *ethos* de la filosofía, es esta *contradictio* insalvable lo que expresa la imagen del rector Heidegger, y hace de su colaboración con el nazismo "el escándalo de la filosofía del siglo XX".

Heidegger es heredero de esta crisis radical de Occidente, de esta hendidura profunda en el pensamiento y en la vida, donde todo queda cuestionado y quebrantado, en la teoría y en la praxis, y que tiene su punto culminante en la Segunda Guerra Mundial. Heidegger estuvo en el corazón mismo del trance histórico, en uno de los momentos torales de estos tiempos. Él mismo fue receptor de la ruptura y autor protagónico. Expresó su tiempo y a la vez le dio voz, concepto, palabra. La participación del autor de *El ser y el tiempo* en el proyecto hitleriano (aunque hubiera sido independiente de sus ideas) sorprende, "escanda-

[1] Véase el capítulo "La ética hoy: su resurgimiento".

liza", porque en efecto traiciona el *ethos* del filósofo; eso que siempre se espera de él: una conciencia y una defensa de principios y valores humanos (que de manera implícita o explícita el filósofo asume como base inquebrantable). Del filósofo se espera, ciertamente, una especie de modelo vocacional donde prevalezca esa dimensión fundamental de la vida que es la dimensión ética, la cual justamente se encuentra anulada en los "idearios" y en las acciones del nazismo. El compromiso ético del filósofo es sin duda con la verdad, pero, por ello mismo, es compromiso con los propósitos racionales y éticos de la vida, con la "humanidad" del hombre, con el destino de los valores y los derechos universales y es esto lo que queda invalidado.

De las correlaciones entre el pensamiento heideggeriano y su actuación como rector en los tiempos de Hitler, de las relaciones de su filosofía con el nazismo, se ocupan y seguirán ocupándose múltiples críticos y comentaristas; unos, acentuando las correspondencias, otros, negándolas o buscando las justificaciones teóricas e históricas de dicha relación.[2]

Todo ello, sin embargo, rebasa el ámbito de esta breve reflexión sobre el problema de Heidegger y el nazismo. En otras ocasiones hemos intentado aproximarnos a algunas de las ideas heideggerinas que, a nuestro juicio, revelarían al menos un ángulo de posibles correspondencias. Hemos recaído así en las que consideramos aporías insuperables, decisivas para la ética, particularmente derivadas de los análisis heideggerianos del ser-ahí en *El ser y el tiempo*, que tampoco parecen resolverse en obras posteriores.

Desde luego, no se puede prescindir de las declaraciones expresas del propio Heidegger en el sentido de que su desdén por la ética o su negativa a "escribir una ética" obedece a la legítima defensa de que su pensar no acepta "clasificaciones" de las "ramas de la filosofía"; ni tampoco se puede dejar de reconocer que, cuanto exista en Heidegger de "ética", es indesglosable de su "ontología".

[2] Una de las más reveladoras correlaciones puede ser la que advierte Levinas entre la categoría heideggeriana de "facticidad" y los supuestos del nazismo; en especial, con un concepto nuclear de éste que es el de la "biopolítica", según lo destaca Agamben (*Horno sacer. El poder soberano y la nuda vida*, pp. 290 y ss.).

Pero justamente aquí, y desde esta unidad de un pensar no dividido en compartimentos estancos, hay ideas y recorridos de la filosofía heideggeriana que de manera ineludible resultan aporéticos para la ética. Entre ellos, uno de los más significativos, a nuestro modo de ver, es el hecho paradójico de que el ser-con no fundamente ninguna forma de autenticidad en la comunicación y la comunidad humanas, sino que toda autenticidad desemboque, al contrario, expresamente en solipsismo y que, por tanto, las formas de comunicación y comunidad sean, en todos los casos, formas de inautenticidad y "banalidad". Esto, además de que, congruentemente, la autenticidad se cifre en última instancia en la "angustia ante la muerte", o de modo más preciso, en la libertad concebida como un "correr al encuentro de la muerte". Hay ciertamente en Heidegger una expresa exclusión entre el "ser sí mismo" (*autos*) y el "ser relativamente a los otros". Resulta, además, en verdad revelador que en esta filosofía de la existencia esté ausente toda referencia al amor, en cualquiera de sus modalidades, incluso como una negación de su posibilidad, tal como la expresa Sartre, para quien "el amor es una vana palabra" (González: 6 y 12). La atonía ética se hace patente a lo largo de la obra heideggeriana en la ausencia del otro como el hacedor del logos dialógico del filosofar, en ese pronunciado solipsismo del "pastor del ser".

Hemos expresado estas ausencias, silencios, vacíos, soledades de Heidegger refiriéndonos a una especie de "olvido de hombre" (contrapartida del afán extremo de superar el "olvido de ser"), que ahora precisamos también como su "olvido de eros", el olvido de eso que sería el poder curativo de eros cifrado en el reconocimiento de que el hombre (todo hombre) es *symbolon*, "símbolo" del hombre, su complemento ontológico. Es evidente que en gran medida este olvido se corresponde con esa atonía ética y con esa extraña, confusa y oscilante colaboración heideggeriana con el régimen de Hitler.

Y sin embargo hemos de reconocer, a la vez, que hay, es cierto, una autonomía esencial —por relativa que sea— de la obra respecto a su creador y a su circunstancia. Autonomía que en último término expresa una modalidad concreta de esa singular tensión del continuo-discontinuo que constituye lo humano; de esa dualidad primordial del eros-hombre que es su doble naturaleza: natural y espiritual a la vez; la doble

llama del eros; la índole anfi-bia del hombre: las "dos vidas" a las que pertenece. Su capacidad de producir ese "salto" cualitativo por medio de su obra creadora por el cual ingresa al ámbito de la creación simbólica.

Hay, en todo caso, una relación asimétrica que obliga a ver los nexos y a la vez a prescindir de ellos. Tratándose de Heidegger, en especial, este prescindir y esta necesidad de reconocer las relaciones se hacen singularmente indispensables, ambos a la vez. De manera tácita o expresa hay íntimas conexiones y vasos comunicantes entre la obra filosófica y la situación vital en que Heidegger estuvo inmerso. Y, no obstante, hay una indiscutible trascendencia de la obra a la propia vida y con ella a la propia persona y a la circunstancia, justamente en lo que éstas tienen de personal (subjetivo) y circunstancial. Es el prodigio del "olmo que sí da peras", según la exacta metáfora de Octavio Paz.[3] La obra es irreductible a su situación e incluso a su creador. Eso es parte de su misterio.

Dicho de otra forma: el filósofo es capaz, ciertamente, de sobrepasar su mundo y sobrepasarse así mismo en su creación, de penetrar, a través de ella, en el reino en que rigen cuestiones universales y fundamentales que están más allá de cualquier circunstancia particular: el universo de las verdades o de las grandes búsquedas humanas proyectadas en el horizonte del conocimiento en general. El filósofo penetra en ese orden que para Spinoza se da *sub specie aeternitate* o, en términos del propio Heidegger, en el orden del ser, no del ente.

Lo decisivo es que hay una autonomía del pensamiento por la cual éste puede estar por encima del pensador sin dejar obviamente de llevarlo en su núcleo mismo. Y es esta autonomía la que nos conduce a decir que lo que en verdad importa en Heidegger es su pensamiento, que es a éste al que nos tenemos que abocar y que lo que en el fondo cuenta de ese pensamiento, como de toda filosofía, es su capacidad de interrogar; interrogar al ser y "al ser que interroga por el ser", de penetrar en los problemas más profundos que su situación plantea, de cuestionarla de cara a los grandes problemas de la filosofía universal. De Heidegger importa, en efecto, la profundidad con que justamente atiende a las grandes y fundamentales cuestiones del filosofar: los problemas

[3] Véase al capítulo "Octavio Paz y el arte de interpretar", en esta obra.

del ser y del tiempo, del hombre y del lenguaje, de la esencia de la verdad, de la cuestión de la técnica, de qué significa pensar. Importa su afán de filosofar de otro modo, con un lenguaje distinto, renovado, fenomenológico, capaz de mirar todo de nuevo, a fondo, como si fuera la primera vez. Donde ya no se habla de "hombre", se habla de "ser ahí", "ser-con" y "ser en el mundo", como una realidad constitutivamente relativa en el sentido de relacionada, definida en y por la relatividad misma. Importa su concepción del *Dasein* como el pastor del ser, como el ser que habita en la proximidad del "Dios" (de lo insólito), del ser que es "tiempo" y cuya existencia transcurre transida por. la temporalidad y, con ella, por la finitud y la muerte. Importa de Heidegger, en fin, la hondura y la amplitud de su pregunta y de su mirada, el espectro de luz (y de sombra) que abren sus interrogaciones y sus búsquedas. Desde éstas, ciertamente, puede percibirse el sentido y la originalidad de sus respuestas y el grado de "verdad" (*alétheia*) que ellas están develando e iluminando. Importan de Heidegger sus propios "caminos" y "claros del bosque", y su propia *Lichtung*. Su poder de esclarecimiento que, por un momento, todo lo ilumina abriendo un espacio-tiempo de comprensión en que puede ser develada la presencia del ser (*parousía*).

Ambas cosas son ciertas en definitiva: que la grandeza de Heidegger no impide reconocer la precariedad ética de sus compromisos, alianzas y simpatías biográficas; su complicidad con la *hybris* demoniaca de su tiempo y de su sociedad. Pero es igualmente cierto, a la vez, y en el fondo más significativo, el hecho de que nada puede, en este sentido, limitar el reconocimiento al genio de Heidegger, a su originalidad y profundidad, a sus aportes filosóficos irreversibles.

Habitar el asombro

Crescenciano Grave

Nos es lícita la osadía de dar el paso atrás
que va desde la filosofía al pensamiento del Ser
tan pronto como en el origen del pensar
nos hayamos sentido en nuestra tierra natal.
Heidegger

Martín Heidegger es indudablemente uno de los pensadores más grandes, si por grandeza entendemos —como nos lo sugiere él mismo— la gran cuestionalidad de su pensamiento. Pensamiento que se abre paso cuestionando y que a la vez presenta como cuestionables sus señalamientos: el pensamiento de Heidegger inicia su camino desde lo que él considera lo más digno de ser cuestionado, es decir, a partir de la pregunta por el sentido del ser. Formular comprensivamente esta pregunta significa haber arribado, desde el asombro, al temple de ánimo del pensador. Además, esta pregunta es considerada como la cuestión que, clara o veladamente, ha regido el destino del pensar occidental. Heidegger entiende su ubicación en este pensar como una ruptura al mismo tiempo que como una reanudación de lo que ha sido la encomienda destinal de este pensar. Heidegger asumió su propia labor en tanto pensador como un caminar señalando hacia lo que desde siempre provoca y se aleja del pensar.

"Un autor que anda por los caminos del pensar, lo único que puede hacer, en el mejor de los casos, es señalar, sin que él mismo sea un sabio, en el sentido de Oopos" (Heidegger, 1994: 7).

El pensador se pone en camino señalando lo que, abierto, posibilita toda presencia y que, sin embargo, él mismo retrocede y se encierra: se oculta. La audacia, no sin fracasos, del pensamiento de Heidegger se manifiesta en la tenacidad con que arremetió esta tarea y en la cual se confronta con la historia de la metafísica occidental. La ruptura y la

reanudación en el pensar las efectúa Heidegger dejando atrás el pensamiento representante, retornando al origen del pensar: al asombro. Esto pretendemos mostrarlo en tres momentos: 1, el retorno al origen; 2, la encomienda del pensar y 3, el pensar y la memoria.

El retorno al origen

Pensar es ceñirse a un único pensamiento,
que un día se mantendrá como una estrella
en el cielo del mundo.
Heidegger

La pregunta por el ser del ente es la que ha requerido a los filósofos para que nombren al ser y, si queremos dialogar con los filósofos, tenemos que ir más allá de la comprensión de sus opiniones y ponernos a discutir aquello de lo que hablan, o sea, a pensar lo pensado por ellos. Dialogar con los filósofos significa que nosotros, por nuestra cuenta y riesgo, correspondamos al requerimiento del ser del ente (Heidegger, 1985: 59-60). Corresponder a este requerimiento implica disposición. El corresponder dispuesto determina la concordancia del decir con el ser del ente (*ibid.*: 62). Con esta disposición el pensamiento recupera el asombro que le dio origen.

> Todo ente es en el Ser. El oír esto suena para nuestros oídos como algo trivial, y quizá insultante incluso. Nadie tiene por qué preocuparse de que el ente pertenezca al Ser. Todo el mundo sabe que ente es aquello que es. Y, ¿qué otra cosa le queda al ente sino: Ser? No obstante, fue precisamente esto —que el ente quede reunido en el Ser, el que en el parecer del Ser aparezca el ente—, lo que primero causó asombro a los griegos, y únicamente a ellos. Lo más asombroso para ellos fue: ente en el Ser (*ibid.*: 54).

Este asombro no paraliza sino que templa el ánimo y lo dispone a pensar. Así, la pregunta por el sentido del ser es la pregunta que constituye la necesidad del pensar. La pregunta por el sentido del ser es el pensamiento único con el que Heidegger medita lo pensado o dejado de pensar por los filósofos y lo nombrado o dejado de nombrar por los poetas.

En su diálogo con los filósofos, es decir, en su corresponder dispuesto a la interpelación del ser, Heidegger considera que a pesar de ser la pregunta por el ser del ente la cuestión rectora del pensamiento occidental, éste, al constituirse como metafísica, se ha olvidado de pensar al ser en cuanto tal. Con Platón y Aristóteles se inicia el círculo que responde al requerimiento del ser en forma metafísica: se considera al ser del ente en cuanto ente susceptible de ser representado. Reducir el ser a la presencia y el pensar a la representación significa olvidarnos de pensar al ser en cuanto tal. Significa renunciar a señalar lo que, antecediéndola, posibilita y se manifiesta en la presencia sin reducirse a ella. El que el ser no se despliegue sin el ente y el ente no sea posible sin el ser llevó a la historia de la metafísica a constituirse como olvido de su diferencia. El círculo de este olvido, o sea, el círculo de la metafísica se cierra con Nietzsche. Nietzsche lleva a cabo el acabamiento —la consumación— de la filosofía como metafísica. Con Nietzsche, según Heidegger, la filosofía como metafísica agota sus posibilidades. Así, el pensador de la voluntad de poder y el eterno retorno consuma a la metafísica, pero se sigue moviendo dentro de ella. En esta consumación de la filosofía desde dentro de la metafísica Nietzsche consigue, en *Así habló Zaratustra*, poetizar desde el pensar "la figura esencial del pensador de cada momento", tal como no se había dado en la historia de la filosofía occidental, excepto en sus inicios con Parménides (Heidegger, 1985: 108-110). Esta poetización desde el pensar la realiza Nietzsche asumiendo él mismo su carácter —su temple de ánimo— como pensador.

Asumir esencialmente la figura del pensador consumando a la metafísica le da a Nietzsche —el único discípulo del dios Dioniso— la posición de un iniciador: "con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo" (*ibid.*: 74). Comenzar de nuevo en el pensar implica retornar —recuperar y recordar— al primer comienzo y, a la vez, pensar señalando a lo no pensado en la historia de la metafísica. De este modo, desde Heidegger, el pensamiento de Nietzsche es, al mismo tiempo, culminación y punto de retorno que posibilita la reanudación del pensar desde sus orígenes.

La pretensión heideggeriana de retornar al origen no implica saltarse la historia de la metafísica; significa, desde el planteamiento de la pregunta por el ser, retornar a través de esta historia para sobrepasar sus

respuestas. El ser requiere al pensador y éste, con su preguntar, corresponde a tal requerimiento. Retornar al origen del pensar significa reanudar el cuestionamiento que recupera el asombro ante el ser. Desde este retorno Heidegger lleva a cabo una subversión crítica de la historia de la filosofía. Ésta, vista desde su obra, ya no es la misma. Sin embargo, la historia de la filosofía no es un montón de ruinas que haya que abandonar en el camino. Heidegger construye su camino del pensar retrotrayéndose al origen y, simultáneamente, dialogando con las respuestas metafísicas al requerimiento del ser. Este nudo de pretensiones configura al pensamiento que retorna al origen como el más difícil (Heidegger, 1983: 144).

Pensar al ser en tanto tal y no como ente y asumir el pensar como un corresponder señalando a aquello que lo requiere caracteriza la recuperación y el retorno de Heidegger al asombro original. Para ponerse en camino, el pensar de Heidegger se retrotrae al origen: después de la consumación de la metafísica que se ha olvidado del ser se despeja el umbral para volver atrás del pensamiento representante (Heidegger, 1994: 160). Este volver atrás significa señalar un sendero para el pensamiento venidero. Volver a plantear la pregunta por el sentido del ser; estar dispuesto a corresponder a la interpelación del ser del ente implica instalarse en el asombro. Este asombro se pregunta por el significado de lo que desocultándose llega a manifestarse; se pregunta por la pre-esencia (*prae-essentia*, *par-ousía* la llama Eugenio Trías) que posibilita todo lo presente.

> Con la pregunta sobre qué significa todo esto y cómo puede acontecer, y sólo con esta pregunta, *empieza* el asombro. ¿Cómo somos capaces de llegar aquí? ¿Tal vez prestándonos a un asombro que, con mirada inquisitiva, mira buscando aquello que nosotros llamamos despejamiento y salida de lo oculto?
>
> El asombro pensante habla en el preguntar (*ibid.*: p. 227).

El asombro y el preguntar se determinan mutuamente: el asombro requerido por el ser como despejamiento y el corresponder a éste en la pregunta abren el camino del pensar. El verdadero preguntar es aquel que nos muestra, que nos deja ver a través de él mismo aquello por lo que se pregunta. "Por lo que se pregunta" hay que entenderlo aquí con

una doble dirección: *por* lo que origina el preguntar y por aquello *hacia* lo que se dirige el preguntar; por lo que hace brotar el preguntar y hacia lo que el preguntar señala. “Por lo que se pregunta” indica el origen y el destino del preguntar pensante. A lo que es digno del asombro pensante se corresponde en el decir que pregunta (*ibid*.: 244). Con este decir se corresponde en el lenguaje a la interpelación del ser.

El pensar se pone en camino a partir de que retorna al asombro originario dejando atrás la representación de la metafísica para buscar señalar lo que ésta ha dejado en el olvido. El mero retorno recuperador no le garantiza al pensar instalarse inmediatamente en lo que le es propio. Retornar al origen para comenzar de nuevo pensando lo que se ha olvidado implica un cuestionamiento del pensar sobre su propio cuestionamiento. “Por esto —dice Heidegger— nos preguntamos: ¿qué quiere decir pensar?” (*ibid*.: 125). Con este cuestionamiento el pensar pregunta por sí mismo en relación con aquello que lo origina y a lo que, a la vez, él se dirige.

La encomienda del pensar

Si la audacia del pensar brota
de la exigencia del Ser, florece
entonces el lenguaje del destino.
Heidegger

Durante los semestres del invierno de 1951-52 y del verano de 1952, Heidegger impartió, en la Universidad de Friburgo, dos cursos sobre ¿*Qué significa pensar*? En 1954, en su libro *Conferencias y artículos*, Heidegger incluyó un trabajo (“¿Qué quiere decir pensar?”) que es un resumen de los cursos mencionados. A partir de aquí nosotros sintetizamos algunos aspectos de este problema señalado por Heidegger.

Acceder a lo que se llama pensar sólo es posible si nosotros mismos pensamos. Para nosotros mismos pensar necesitamos aprender a pensar. Disponernos a aprender significa reconocer que aún no sabemos. La posibilidad de pensar del hombre no es garantía de su realización. Para realizarla debemos tender a ella. El hombre tiende hacia..., es decir, atiende como humano aquello que se le atribuye y lo mantiene en

su humanidad; en su esencia. Su esencia es el pensar y ésta no se determina necesariamente; es una posibilidad cuya realización implica disposición para atender aquello que la requiere. El hombre, para realizar esta posibilidad, debe atender aquello que da qué pensar.

Lo que da qué pensar no es establecido o fijado por nosotros. Lo que da qué pensar lo da por sí mismo, por su propio peso, por su propia gravitación. A esto lo llama Heidegger *lo grave*. Lo grave es lo que da qué pensar, es decir, lo que quiere ser pensado. En este sentido, lo grave no sólo es lo que preocupa o perturba; también lo bello y lo sublime, lo grato y lo propicio dan qué pensar. Lo grave da qué pensar en la medida en que *es* aquello que ha de ser pensado. Esto se encomienda al pensar en tanto requiere ser cuidado en el pensar mismo. Lo que da qué pensar encomendándose al pensar es aquello que desde siempre ha de ser pensado: lo *gravísimo*.

Se pregunta Heidegger: ¿qué es lo gravísimo y cómo se manifiesta en nuestra época grave? Su respuesta resulta, a primera vista, escandalosa.

"*Lo gravísimo de nuestra época grave es que todavía no pensamos*". (Heidegger, 1958: 11).

¿Qué quiere decir esto? El "todavía no pensamos" no es imputable sólo al hombre en tanto éste no haya atendido suficientemente aquello que da qué pensar y que exige ser pensado. El "todavía no pensamos" se debe también a aquello mismo que da qué pensar ya que éste le vuelve las espaldas desde siempre al hombre. Debido fundamentalmente a esto el pensamiento no ha ingresado en el ámbito de lo que por sí mismo exige ser pensado en un sentido esencial.

Parece entonces que estamos en un callejón sin salida o, peor aún, en una especie de juego absurdo: lo que da qué pensar y exige ser pensado es aquello mismo que le vuelve las espaldas al pensar. ¿Cómo puede ser pensado y llevado al lenguaje aquello que, provocándolo, se le escabulle al pensar?

"Llevar al lenguaje" quiere decir "albergar ser en la esencia del lenguaje" (Heidegger, 1994: 197). Por lo tanto, lo que quiere resguardarse en la palabra tiene que mostrarse de algún modo. El volver las espaldas, el sustraerse —dice Heidegger—, no es una nada; la sustracción es un acontecimiento. Y es un acontecimiento que puede tocar y absorber

esencialmente al hombre. Así, lo que da qué pensar y exige ser pensado lo da y lo exige al sustraerse y absorber al hombre en ese acontecimiento.

El hombre al entrar en la estela de atracción de lo que atrae sustrayéndose se pone en camino a pensar ese acontecimiento. Estar "en camino a..." es atender lo que pone en obra nuestra esencia: atender aquello que da qué pensar y nos pone "en camino a..." sustrayéndosenos. Este a-tender a lo que nos a-trae sustrayéndosenos es señalar hacia él. Nuestra esencia se pone en obra señalando lo que se sustrae; lo que a la vez que posibilita toda presencia se retira manteniéndose oculto. Aquello que nos atrae, en tanto se sustrae, permanece oculto. Este ocultarse en la atracción de la sustracción es lo que propiamente da qué pensar y exige ser pensado.

> Porque a lo que sólo da noticia de sí mismo apareciendo en su autoocultamiento, a esto sólo podemos corresponder señalándolo y, con ello, encomendándonos nosotros mismos a dejar aparecer lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento. Este simple señalar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que, desde siempre y para siempre, da qué pensar al hombre (*ibid.*: 117-118).

Lo que se oculta aconteciendo es la pre-esencia que posibilita —fundamenta— todo lo presente, a la vez que nos requiere interpelando nuestra esencia. Y ésta se realiza albergando en la palabra lo que se encomienda al pensar.

> Por lo tanto, si escuchamos la pregunta "¿Qué significa pensar?" de tal manera que nos preguntemos: ¿qué es lo que nos dirige la palabra para hacernos pensar?, entonces preguntamos por aquello que encomienda el pensar a nuestra esencia haciendo llegar así nuestra esencia misma al pensar, a fin de cobijarla en el pensar (Heidegger, 1958: 115).

Lo que nos da qué pensar lo hace donándonos el pensar: nos convoca a pensar encomendándose a ello. Esta encomienda se ampara en nuestra esencia porque el acontecimiento mismo quiere ser pensado. Lo que nos da qué pensar no es una exigencia bajo la forma de imperativo; es una obligación en tanto recibimos un don que, agradecidos, lo recogemos y lo cuidamos. Obligados en tanto nuestro propio ser proviene

de aquello que da qué pensar, cuidar en este sentido significa dejar en su esencia al acontecimiento: corresponderle albergándolo en la palabra (Heidegger, 1994: 131). Lo que nos da qué pensar es una exigencia en tanto se confía a nosotros con la encomienda de pensarlo y ésta es nuestra obligación. Lo que da qué pensar es lo que al atraernos sustrayéndose permanece oculto al mismo tiempo que nos pone en camino a señalarlo: nuestra esencia se pone en obra al entrar al ámbito de lo que se sustrae y lo señala.

> En cuanto *está*, pues, en este camino, el hombre *señala* en su calidad de caminante lo que se sustrae. *Como* el que señala en esta dirección el hombre *es* el que señala... Su esencia consiste en ser uno que señala. Lo que es de por sí, según su esencia, un algo que señala, lo llamamos un signo (Heidegger, 1958: 15).

El hombre es un signo en tanto con su pensar señala aquello que le da el designio de pensar. El hombre es el ente peculiar de-signado por aquello que se oculta sustrayéndose para ser señalado por el pensar al que se encomienda ob-ligándolo. Esta designación no es una coacción. Aquello que se encomienda lo hace donando lo libre a nuestra esencia. Lo que nos da la encomienda del pensar en tanto necesita ser pensado lo hace convocándonos a pensarlo "a fin de que algo humanamente libre pueda habitar dentro de ello" (*ibid*.: 129).

Aquello que nos da la encomienda del pensar convocándonos a ello es un llamado, una vocación que requiere respuesta. Esta respuesta no es pasiva; el pensador tiene que hacerse cargo de lo que lo requiere y en la medida en que esto se oculta, toca a aquél la creación de aquellos signos que lo señalen albergándolo. Filósofo es aquel cuya voluntad dispone conscientemente su pertenencia al destino de pensar.[1] Este destino se construye en la creación de los signos —palabras pensadas— que señalan en el sentido de albergar y desvelar (*ibid*.: 131) lo que apareciendo en la presencia se sustrae y se oculta.

[1] En el ya referido comentario al poema "Recuerdo" de Hölderlin, escribe Heidegger: "Voluntad es la disposición consciente para la pertenencia al destino de uno mismo".

Responder al llamado de lo que nos encomienda el pensar significa cuidarlo; reacogerlo en el lenguaje agradeciéndole el don que le debemos. Este don que le debemos es nuestra esencia: el pensar en virtud del cual podemos habitar propiamente como lo que somos.

El pensar y la memoria

...el pensar se mantiene en el advenimiento de lo que ha sido, y por eso mismo es el pensar conmemoración.
Heidegger

En tanto lo que da qué pensar se sustrae desde siempre y en su ocultarse nos atrae poniéndonos en camino a señalarlo, esto ha de pensarse siempre. Lo que precede a toda presencia en tanto la posibilita es lo que permanece.[2] Si queremos ir más allá de la presencia entonces estamos desde siempre convocados a pensar. Atender este llamado implica instalarse en el asombro que pregunta; en el asombro que, haciéndose cargo de lo digno de ser cuestionado, retorna al hogar que le dio origen.

> A diferencia de lo simplemente cuestionable y de todo lo que no plantea cuestión alguna, lo digno de ser cuestionado proporciona desde sí mismo por primera vez la ocasión clara y el punto de apoyo libre por medio de los cuales somos capaces de devolver la llamada y de invocar con la llamada aquello que exhorta nuestra esencia. El viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura sino un regreso al hogar (Heidegger, 1994: 59).

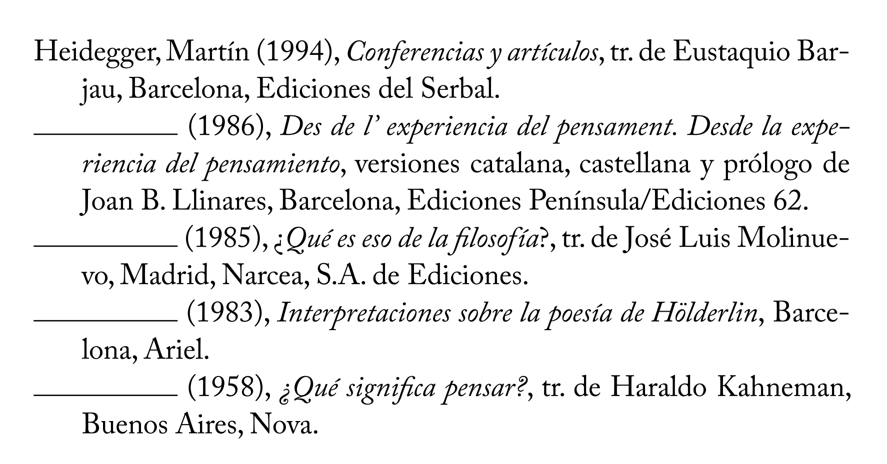
Regresar al hogar es recordar; es instalarse en el asombro frente a lo permanente. “El recuerdo consolida a los que piensan en su fundamento esencial” (Heidegger, 1983: 154). El asombro es el hogar del pensar. Retrotraerse al origen significa “acoger este asombro como sede donde habitar” (Heidegger, 1994: 226). Habitar el asombro es el temple

[2] “Lo que ocurrió antaño, lo primero por delante de todo y lo último después de todo, es lo que precede a todo y lo conserva todo en sí: lo inicial y como tal lo que permanece” (M. Heidegger, 1983: 934).

de ánimo; "la disposición en la que y para la que se abre al ser del ente" (Heidegger, 1985: 65). Al abrirse al ser del ente, el pensar que señala debe mantener en la memoria aquello que hay que considerar antes que todo lo demás (*ibid*.: 120): la pre-esencia que posibilita a toda presencia y que a la vez permanece más allá de ella. La memoria pone al pensar en camino a señalar el acontecimiento que, asombrando, da qué pensar y es digno de ser cuestionado antes que cualquier otra cosa. "Memoria es la reunión del pensar sobre lo que en todas partes debe pensarse desde el principio" (Heidegger, 1958: 16).

El asombro es el recuerdo que anuda al pensar con lo que es desde el principio. Esto que es desde el principio es lo que el camino del pensar señala. Sólo se puede caminar en el pensar habitando el asombro. Y después del olvido del ser hay que caminar desde el retorno al origen. En este retornar para volver a comenzar el olvido (la metafísica) es necesario ya que sin él —diría Borges—, la memoria —el pensar venidero que recuerda—, no podría crear.

Bibliografía



Heidegger, Martín (1994), *Conferencias y artículos*, tr. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal.

__________ (1986), *Des de l' experiencia del pensament. Desde la experiencia del pensamiento*, versiones catalana, castellana y prólogo de Joan B. Llinares, Barcelona, Ediciones Península/Ediciones 62.

__________ (1985), *¿Qué es eso de la filosofía*?, tr. de José Luis Molinuevo, Madrid, Narcea, S.A. de Ediciones.

__________ (1983), *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel.

__________ (1958), *¿Qué significa pensar?*, tr. de Haraldo Kahneman, Buenos Aires, Nova.

Ontología: ser, lenguaje e historia

Ricardo Guerra Tejada

En Heidegger, la existencia humana en tanto que "ser ahí" (*Dasein*), como ser en el mundo, ser con otros, en su relación originaria con los entes y con el ser, implica la libertad y la finitud como base y camino de la metafísica a la ontología, al ser que se manifiesta (acontece) en el lenguaje y en el tiempo. Tránsito de la ontología fundamental de *Sein und Zeit*, "Ser y Tiempo" (ser de los entes, ontoteología) a la ontología, es decir, al ser y su "acontecer" en el *Dasein*.

No se trata de un resultado o de un sistema, sino del camino posible en nuestro tiempo, del fin de la metafísica y del nihilismo, de la técnica, la poesía y el pensar.

Heidegger desarrolla en *Sein und Zeit* su idea de la hermenéutica y la fenomenología, como ontología fundamental, como punto de partida y base para el planteamiento del problema del ser.

El ser del *Dasein* es base o preparación para la ontología, es decir, el problema del ser. A todo lo largo de *Sein und Zeit* se insiste constantemente en esto.

Para Heidegger, la ontología fundamental, la analítica existenciaria, la hermenéutica, la fenomenología del *Dasein* como "ser en el mundo" es tránsito a la ontología, a la cuestión del ser.

Independientemente del desarrollo de las investigaciones, cursos, publicaciones, la cuestión es la del ser, *Sein und Zeit* es camino para la ontología.

Si tomamos lo anterior rigurosamente, podemos comprender el rechazo radical de Heidegger a toda interpretación de su obra como filosofía de la vida, antropología o existencialismo.

En *Sein und Zeit* se logra la descripción fenomenológica más rigurosa del *Dasein*, del ser en el mundo, de la existencia humana, pero esto sólo es válido como fundamento o camino de la ontología a la cuestión del ser. En cada capítulo, en cada párrafo, se insiste sin la me-

nor duda en esto. Lo que importa para Heidegger es el problema del ser y el del *Dasein* necesariamente unidos. La cuestión del ser, de la ontología, es lo decisivo y esencial.

Se habla de cambios, de etapas distintas en la obra de Heidegger, pero no sólo las conferencias y los ensayos sino especialmente los cursos (que ahora son accesibles en las *Obras completas*) confirman la evolución y coherencia de sus ideas. No pensamos que haya "saltos", se trata del desarrollo a lo largo de su vida de su concepción o idea del pensar filosófico. El camino o la primera parte prepara la continuación. En *Sein und Zeit* se logra establecer el primer puntal del camino de la fenomenología como ontología fundamental, obra de gran valor y riqueza filosófica esencial en el siglo xx, y esta es la base para el camino del pensar del ser de la ontología.

En los "cursos" (recién publicados) posteriores a *Sein und Zeit* se plantea con claridad y rigor lo mismo, la necesidad del tránsito a la ontología, pero sobre la base y a partir de la ontología fundamental. Quedarse en la etapa preparatoria que es necesaria sería negar su sentido último, la cuestión del ser, y aceptar, quizás, coincidencias con el existencialismo, la antropología o las ciencias sociales.

En su obra es imposible encontrar cuestiones distintas a la ontología, al pensar, a la poesía y al arte; sabemos que en lo práctico y político no predominó ni la racionalidad, ni la ética. En ese sentido, Heidegger en una tradición de grandes pensadores que desde Platón se equivocaron en la moral y en la política.

En el curso del verano de 1927, publicado en el tomo 24 de la *Gesamtausgabe* en 1975: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* ("Los problemas fundamentales de la fenomenología"), en la primera página, parágrafo primero, *Exposition und allgemeine Gliederung das Themas* ("Exposición y desarrollo general del tema"), en una nota indica que es una nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* ("Ser y tiempo"). En el tercer parágrafo de la Introducción, *Philosophie als Wissenschaft vom Sein* ("Filosofía como ciencia del ser"), sostiene con claridad y precisión: *Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie*.

El ser es el auténtico y único tema de la filosofía. Este planteamiento surge en el comienzo de la filosofía, en la Antigüedad y culmina

en forma grandiosa en la *Lógica* de Hegel. Afirmamos ahora que el ser es "el auténtico y único tema de la filosofía".

La filosofía no es ciencia de los entes, sino del ser o con la expresión griega: ontología. La filosofía es ciencia del ser. Las ciencias tratan del ente, son ciencias positivas: la matemática y las ciencias naturales, la historia del arte, de la política y de las religiones. Las ciencias son del dominio o campo de los entes. "Los entes son algo" (*Seindes-das ist etwas*), pero ¿el Ser es como la Nada? Hegel dijo: *Sein und Nichts sind dass selbe. Philosophie als Wissenschaft vom Sein die Wissenschaft von Nichts* ("Ser y Nada son lo mismo. Filosofía como ciencia del Ser la ciencia de la Nada").

¿Qué significa ser? ¿Cómo es posible su comprensión? Aristóteles escribió en la *Metafísica* (1028-b2 sq): "Lo que desde antiguo y ahora y en el futuro permanentemente es buscado y donde la pregunta falla siempre de nuevo es en el problema ¿qué es el ser?"

Lo que se discute en esta cuestión primera, última y fundamental de la filosofía es: ¿qué significa ser? ¿Cómo comprender algo como el ser? ¿Cómo es posible la comprensión del ser? Hay algunas tesis que discuten esta cuestión primera, última y fundamental de la filosofía: ¿Qué significa el ser? ¿Cómo comprender algo como el ser? ¿Cómo es posible la comprensión del ser?

En el curso de 1927: "Los problemas fundamentales de la fenomenología", se plantea lo siguiente:

1. La tesis de Kant.
   Sein ist kein reales Prädikat ("El ser no es predicado real").
2. La tesis de Aristóteles y la escolástica (ontología medieval).
   Zur Seins verfassung eines Seinden gehören das Was-Sein (essentia) und das Vorhandensein (existentia) ("A la estructura del ser de un ente pertenecen: el que es [esencia] y el existir [existencia]").
3. La ontología moderna:
   Die Grundweisen des Seins sind das Sein der Natur (res extensa) und das Sein des Geistes (res cogitans) ("Los modos fundamentales del ser son: el ser de la naturaleza [*res extensa*] y el ser del espíritu [*res cogitans*]").

4. Las tesis de la lógica, en sentido amplio.
   Alles Seinde last sich unbeschadet seiner jeweiligen seinsweise ausprechen durch das "ist"; das Sein der Kopula ("Todo ente, sin perjuicio de su particular modo de ser, se deja expresar por el 'es'; el ser de la cópula").

Se desarrollan estas tesis en la primera parte del curso. Son insuficientes mientras no se responda la pregunta fundamental de toda ciencia del ser: la pregunta por el sentido del ser en general (*die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*) y esta cuestión se trata en la segunda parte del curso.

Antes de considerar los puntos fundamentales para comprender esta "elaboración" de lo que faltaba, es decir, de la tercera sección de la primera parte de *El ser y tiempo*, conviene precisar que la pregunta por el sentido del ser en general, que orienta la analítica del *Dasein*, la ontología fundamental, señala al "tiempo" como el horizonte de toda comprensión del ser.

No parte aquí Heidegger de la conclusión de la segunda sección de *Sein und Zeit*, sino que se mueve en una orientación histórica. Desarrolla la cuestión del ser y la analítica del *Dasein* en relación con la tradición occidental. En la primera parte y en el capítulo primero de la segunda parte la explicación de *Zeit und Sein* se plantea el problema del ser y la "diferencia ontológica" por primera vez.

En esta segunda parte del curso (verano de 1927) se propone tratar justamente lo que sería la tercera sección: "Tiempo y Ser". La pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser en general. Las estructuras y "modos" (*Weisen*) fundamentales del ser.

La exposición de las cuatro tesis fundamentales a lo largo de la historia plantea la problemática de la ontología:

Primero: el de la diferencia ontológica, la diferencia del ser y el ente.

Segundo: el problema de la articulación fundamental del ser, la manera real y modo de ser del ente.

Tercero: el problema de las posibles modificaciones del ser y de la unidad del concepto ser en sus múltiples sentidos, *Vieldeutigkeit*.

Cuarto: el problema del carácter de verdad del ser.

Estos problemas fundamentales serían tratados en los cuatro capítulos de la segunda parte, pero en el texto publicado sólo está el capítulo primero. Encontramos la explicación de la temática de *Zeit und Sein*: "Tiempo y Ser", así como los principios o fundamentos sistemáticos de la cuestión del ser en el pensar de Heidegger.

Capítulo primero:

El problema de la diferencia ontológica se desarrolla en cuatro parágrafos:

19. Tiempo y temporalidad (*Zeitlichkeit*).
20. Temporalidad y *Temporalität*.
21. *Temporalität und Sein*.
22. *Sein und Seiendes die ontologische Differenz* (Ser y ente, la diferencia ontológica).

En la introducción expone su significación esencial. El problema de la diferencia del ser en general y del ente es lo primero. La explicación de esta diferencia hace posible investigar de manera expresa, clara y metódica la diferencia entre ser y ente. Esto hará posible la consideración óntica del ente y el paso a la tematización ontológica del ser, a la posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, en el sentido de Hegel.

Se trata de algo prioritario. El ser y su diferencia del ente sólo se alcanza si entendemos al ser como tal y ante todo al ente a cuya estructura de ser pertenece la comprensión del ser, al *Dasein*.

Se trata de la constitución fundamental del *Dasein*. De la analítica existenciaria, del fundamento, estructuras y unidad del *Dasein*. Aceptamos como bien fundada la analítica, existenciaria expuesta en *Sein und Zeit*. La constitución ontológica del ser del *Dasein* se funda en la temporalidad (*Zeitlichkeit*).

¿Qué significa temporalidad?

Se puede partir de la comprensión vulgar del tiempo y descubrir su estructura fundamental.

La condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad de la que depende la ontología. *Temporalität* corresponde a *Zeitlichkeit*, pero sólo en la medida en que es condición de

posibilidad de la comprensión del Ser y de la ontología la llamamos *Temporalität*.

Zeitlichkeit expone, muestra, *darstellt*, el horizonte desde donde comprendemos al ser, la existencia (analítica existenciaria) se muestra como *Temporalität*, que constituye el horizonte para la comprensión del ser que esencialmente pertenece al *Dasein*.

Se trata de ver al ser en su determinabilidad y descubrir su problemática. Si el ser es visible en su determinación temporal, nos hallamos por ello en la posición en la que se capta claramente la diferencia entre ser y ente y se establece el fundamento de la diferencia ontológica.

Para resolver la cuestión del ser no se puede considerar indispensable "completar" en una nueva edición "Ser y Tiempo". La tercera sección: el "Tiempo y el Ser" se expone en seminarios posteriores. Especialmente importante es este curso del semestre de verano de 1927, todavía en Marburgo, donde en la segunda parte expone con brevedad, pero rigurosa y claramente, el tiempo, la temporalidad, como condición necesaria para transitar a la ontología y a la comprensión de la diferencia ontológica del ser y del ente. Esta es para Heidegger la tarea o el camino. Sobre todo el sentido y lo esencial de la ontología fundamental, es decir, de *Sein und Zeit*.

El ser y el origen del lenguaje, del "habla", de la palabra. El lenguaje y el hombre. A lo largo de la historia de la Metafísica se determina el lenguaje a partir del logos (λογος), como "proposición" (*Aussage*) y como conexión de representaciones.

Al hombre, "animal racional", le es dado el lenguaje. Hombre y expresión se determinan recíprocamente. El hombre como hombre es un ente, como todos los entes. Pero el hombre puede pertenecer y comprender al ser (*seyn*) desde su ser (*Wesen*) originario. El hombre "comprende" al ser, "cuida" la verdad del ser. "Pertenece" al ser en tanto que "alcanza" (*Ereignete*) el fundamento, la verdad del ser.

¿Cómo surge el lenguaje del ser? ¿Cómo aparece en el ser (*Wesung des Seyns*) el lenguaje? (Metafísica-lenguaje-ser).

El lenguaje surge del ser y pertenece al ser. El lenguaje es "nuestro" lenguaje como lenguaje materno y de nuestra historia. Nuestra historia, nosotros en nuestra relación con el ser.

La esencia corpórea, anímica espiritual, del hombre se reconoce en el habla: 1) el lenguaje palabra cuerpo, 2) el lenguaje alma (estado de animo, sentimientos, etc.), 3) el lenguaje espíritu (lo pensado y representado), son determinaciones de toda filosofía del lenguaje. La esencia del lenguaje se constituye a partir de la determinación de la historia del ser del hombre. Ver el origen del lenguaje desde el ser (*Wesung des Seyns*).

Lenguaje y *Ereignis*. Sonido de la tierra, sonido (eco) del mundo. Lenguaje hablado o callado; primera y amplia humanización de los entes. Así parece. Pero es justo la originaria deshumanización del hombre como ente viviente y "sujeto" de todo lo anterior. Fundamentación del *Dasein* y de la posibilidad de deshumanización de los entes.

El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es lo más oculto. Poesía y pensamiento se pertenecen. "Ninguna cosa sea donde falta la palabra".

Logos, *Sage*, el decir, la presencia. Decir y ser se pertenecen como palabra y cosa, pensar y poesía. El lenguaje no es una obra hecha, sino una actividad. Es labor del espíritu para capacitar al sonido articulado, para expresar el pensamiento. Lo esencial del lenguaje descansa en el habla.

No hay lenguaje "natural" de una naturaleza humana. Todo lenguaje es histórico (incluso si el hombre no conoce de historia). El lenguaje como información es histórico en el sentido y limitaciones de la época. Lo propio del lenguaje viene del habla (*Sage*).

El lenguaje es la casa del ser. Nuestra relación con el lenguaje se determina por la manera como pertenecemos al *Ereignis* (acontecimiento), al ser, a la totalidad, pero no en sentido metafísico.

Podemos, quizás, transformar nuestra relación con el lenguaje. Todo pensamiento "sensible" es poesía. Pero toda poesía es pensamiento.

En *Beiträge zur Philosophie* (*vom Ereignis*), "Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)", tomo 65 de las *Obras completas*, publicado en 1989, redactado en 1937, 1938, desarrolla Heidegger el primer intento global, después de *Ser y tiempo*, de plantear de nuevo la cuestión del ser, en sentido histórico y originario. Se pregunta por el sentido de la verdad y del ser, es decir, de la manifestación del ser pensado como

Ereignis. Se propone mostrar el tránsito de la metafísica al pensar histórico del ser que, como hemos dicho, está aún en camino. En esta obra fundamental se explica por qué, para Heidegger, no debe hablarse de "obra", sino de "camino".

La metafísica es la historia de Occidente y de su relación con la Tierra. Se inicia apenas el dominio incondicionado de la metafísica. Es una fatalidad del mundo europeo.

Con el final de la metafísica se inicia lo que le era inaccesible, la aparición del ser del ente, aun cuando no se muestre la verdad del ser. El "acontecimiento", *Ereignis*, es el signo precursor y la primera manifestación de la verdad del ser. La superación de la metafísica sólo es posible a partir de la metafísica. Comienza la época de la metafísica acabada o su equivalente en la técnica planetaria. La metafísica de Nietzsche se inició en ese momento.

Parece tratarse del fin de la filosofía, pero no es de ningún modo el fin del pensar. Se abre la posibilidad de la verdad del ser. Nietzsche, en 1886, en sus notas a la última parte de *Zaratustra* dice: "Jugamos la carta de la verdad. La humanidad morirá quizás. Y bien, sea". En *Aurora* escribió: "Lo que hay de nuevo en nuestra posición es la convicción, que no se ha dado en ninguna época, de que nosotros no poseemos la verdad. Los hombres de otro tiempo, incluso los escépticos, creían que poseían la verdad".

La filosofía en la época de la metafísica acabada se desarrolla sobre todo como antropología, física, bioética, psicología y así perece como metafísica. Predominan la técnica y la ausencia total de meditación. La técnica, forma suprema de la conciencia racional, y esta ausencia son lo mismo.

Si el origen del lenguaje lo encontramos en esta estructura del ser del *Dasein* y si éste sólo puede comprenderse, para Heidegger, como momento o manifestación del ser, resulta clara la conocida definición del "lenguaje como morada del ser". El lenguaje es lenguaje del ser. El ser del hombre implica la palabra. No es posible pensar al hombre sin el lenguaje. La palabra, el lenguaje, no se explican a partir de una concepción metafísica racionalista, ni tampoco de una naturaleza humana. El lenguaje es necesariamente histórico, es necesariamente expresión del *Dasein*, del hombre en su desarrollo histórico.

El lenguaje implica necesariamente la temporalidad. Tiempo y Ser en el plano de la ontología. Ser y Tiempo todavía en la ontología fundamental. El ser del hombre es temporalidad y por lo tanto historia. Y este es el fundamento último del lenguaje.

El lenguaje surge de la relación originaria del hombre con el mundo. Esta relación es anterior a todos los niveles en los que se plantean tanto las concepciones tradicionales como las contemporáneas acerca del lenguaje.

El surgimiento del hombre es también el del lenguaje, así como también, según Heidegger, el surgimiento del pensar, de la poesía y de la religión. Todo pensamiento es poesía y toda poesía es pensamiento. En mundos separados, pero con este fondo común que es la palabra, que es "Tiempo y Ser".

En "Contribuciones a la Filosofía (Acontecimiento)", encontramos el tránsito de la metafísica al pensamiento histórico del ser. Hay que intentar pensar la cuestión acerca de la verdad del ser. Incluso si hay buenos resultados no puede caerse en el desarrollo de una obra del estilo antiguo de pensar. Lo que hay que pensar es el acontecimiento fundamental.

El pensamiento futuro es el camino del pensar a través del hasta ahora oculto dominio de la "presencia del ser", que apenas se ilumina y puede alcanzarse en su propio carácter "como acontecimiento". No se trata de presentar ya un ente sino de descubrir el ser en el "acontecimiento" y el devenir del "acontecer". Lo anterior implica de inmediato el cambio del ser del hombre desde la idea del "animal racional" hasta la del "ser-ahí". Este paso es lo que corresponde al *Ereignis*. El acontecer se muestra o transcurre en un habla pensante que corresponde al ser y se da en la palabra del ser.

Las "Contribuciones" preguntan en un camino que busca otro comienzo frente a la filosofía vigente. Este camino implica el tránsito a lo "abierto" de la historia y se desarrolla o funda como un "estar" duradero. Se trata del camino o del comienzo del otro pensar. El "decir" no depende del "habla", sino que es manifestación del ser.

El tiempo de los sistemas filosóficos ya pasó a la historia. Se trata ahora de desarrollar la búsqueda de la verdad del ser cuyo tiempo no ha llegado aún. Hay que buscar el principio del pensar, que será distinto y único a partir del primer comienzo.

La expresión máxima de la metafísica (ontoteología) es la teología, que a lo largo de la historia de Occidente culmina en el Saber Absoluto (Hegel) y en la Voluntad de Poder como afirmación de lo finito (Nietzche).

La totalidad de los entes se da en el proceso de la negación y la negación de la negación. El ser es la "finitud", la estructura ontológica es finita. En Kant, el ser sería, en última instancia, lo finito en el hombre. Heidegger plantea en "Ser y Tiempo" la finitud como fundamental y constitutiva. El ser es proyección o proceso. El surgimiento del ser-ahí es la única posibilidad de comprender la finitud, el tiempo y el ser. La ontología en la actualidad o las nuevas formas de pensar deberán ir más allá en esta dirección.

El ser es el fundamento, no del ente o del ente supremo en el sentido de la tradición, sino del aparecer en el ser-ahí y en la totalidad de lo finito. Pensar el ser es la única vía para superar la metafísica del ente supremo, así como su negación en el nihilismo. Tan "falso" es el nihilismo o la metafísica, como la afirmación o la negación de valores absolutos. Más difícil que la teología, el ente supremo o lo absoluto, es pensar el ser como "acontecimiento" y base o fundamento de la finitud. De todo lo que "es", del ser, el "ser-ahí" es el único capaz de "comprenderlo, fundarlo o expresarlo".

Las estructuras ontológicas del ser-ahí: habla, lenguaje, comprender, encontrarse, la muerte y la libertad, muestran la finitud y hacen posible que el hombre, el ser ahí, pueda elevarse desde la ontología fundamental, "Ser y Tiempo", al ser como tiempo, como la finitud de todo ente.

Frente a la metafísica, a su culminación en Hegel o en Nietzsche, hay que asumir la finitud y la negación como base del proceso que no terminaría en un "Saber Absoluto", sino que sería "la eterna negación" de todos los entes del mundo. El eterno retorno sería la repetición de la estructura de la finitud y de la manifestación del ser como "acontecimiento".

Como mostró Kant, es la finitud como estructura del hombre lo que permite fundar el conocimiento, la ética y la estética. Esto hace posible el desarrollo de una nueva metafísica y de la ontología. En lo más oculto y profundo de la razón humana se descubriría el ser como proceso y fundamento de todo lo finito. La totalidad sería necesariamente finita en tanto que manifestación del ser.

Ser y Nada se muestran en la finitud. El ser es (acontecimiento) tiempo y finitud. El ente, todos los entes, son finitos en tanto que manifestaciones del ser.

Si hablamos del eterno retorno, hay que entenderlo en el plano de lo finito, de lo cada vez necesariamente distinto y diferente. La totalidad, el ser, el espíritu, no es un ente absoluto, sino el proceso abierto de lo finito de todos los entes. A partir de Kant hay que entender el ser del hombre desde esta finitud. La totalidad sólo se manifiesta como proceso finito en el hombre.

Hay que comprender esta idea de la finitud como la estructura ontológica fundamental. En relación con Hegel no puede aceptarse el fin de la dialéctica o de la historia en el Saber Absoluto. En Hegel, el Ser y la Nada son fundamento de todo ente. En Marx, la dialéctica abierta, la negación lleva al hombre real, a la naturaleza y a la historia. El ser se manifiesta, “acontece” en el *Dasein*, en el lenguaje y por tanto en los entes. Incluso en la religión, el ente supremo es afirmación y negación del ente. Se manifiesta como fundamento y finitud de todo ente. El ser es y se manifiesta como negación y finitud. Es lo finito. El ser y el no ser del ente son el fundamento, “acontecimiento”, devenir o historia, tiempo, proceso de la negación (Hegel).

¿Cuáles son los caminos o métodos para la filosofía en nuestra época? Hemos planteado una de las vías posibles o fundamentales: la ontología como el camino de la libertad frente a lo establecido o desarrollado en las corrientes o disciplinas científico-técnicas, filosóficas o ético-políticas vigentes. ¿Por qué libertad? Porque es el fundamento olvidado del pensar y del hacer, a partir del cual hay que construir nuevas posibilidades de desarrollo y afirmación del ser humano. El fin de la metafísica, el nihilismo, la muerte de Dios, la crisis de todos los valores, señalan la urgencia de nuevas formas y métodos del pensar.

Hay un “aparente” desarrollo ligado al proceso de la ciencia y de la técnica. Pero se trata, en la mayor parte de las corrientes filosóficas o de las “obras personales”, de un pensamiento auxiliar o complementario al servicio del proceso histórico real. No quisiera, ni creo necesario mencionar, estas “teorías”, que en lugar de orientar o dirigir se convierten en comentaristas o analistas de la ciencia, la moral y la política.

Frente a la crisis, hay que volver a concepciones o ideas fundamentales, como base o referencia crítica para la búsqueda de nuevos caminos.

Ante todo recuperar el sentido originario del pensar filosófico. Recordemos no sólo el origen en Grecia o la gran tradición de Occidente sino también a los grandes filósofos modernos. Kant, culminación y punto de partida del pensamiento moderno y contemporáneo, especialmente en el campo de la ética y la política, donde la "dignidad" del hombre es principio y fin de la acción. Su idea o principio elemental del pensar es válida:

1. Pensar por cuenta propia.
2. Ponerse en lugar de otros.
3. Ser coherente, congruente.

En la filosofía, dice Kant, lo fundamental son tres cuestiones que se resumen en una final:

1. *Was kann ich wissen?* ("¿Qué puedo saber?").
2. *Was soll ich tun?* ("¿Qué debo hacer?").
3. *Was darf ich hoffen?* ("¿Qué puedo esperar?").
4. *Was ist der Mensch?* ("¿Qué es el hombre?").

En Hegel, culminan la metafísica y la filosofía de Occidente. Afirma la racionalidad, la universalidad y la concepción de la dialéctica, que con la de Marx ofrece caminos fundamentales en nuestros días.

La Racionalidad y la dialéctica en Hegel y en Marx:

1. Conocimiento de principios universales.
2. La seriedad de la vida pletórica, que se adentra en la experiencia de la cosa misma.
3. El concepto se descubre y penetra en la profundidad de la cosa.

A partir de las críticas de Kant se abre en el Juicio reflexionante el camino al método heurístico, con base también en la dialéctica trascendental, en las ideas regulativas, en la fenomenología y en la hermenéu-

tica. Nietzsche, el nihilismo y el pensar, la crítica a los valores y la historia de Occidente abren también posibilidades esenciales.

En suma, hay caminos para el pensar de nuestros días. Tanto en el campo de la ontología, como en los teóricos y prácticos del pensamiento contemporáneo, hay vías o métodos fundamentales. En especial en la ética y la política, en el arte y en la ciencia.

La heurística como reflexión y orientación: "Ideas regulativas" o "Juicio reflexionante".

La dialéctica en el campo de la historia y el análisis político como reflexión acerca de la metafísica y su posible superación en una nueva concepción del hombre y del ser.

Nuestra conclusión última es la reafirmación de la libertad como fundamento, no sólo de la práctica (ética, política, historia), sino de la teoría, es decir, de la ciencia y de la técnica, del arte y de la poesía.

Heidegger y la técnica o de cómo la metafísica ilumina el ocaso del segundo milenio

Edith Gutiérrez

La fuerza liberadora de la tecnología —la instrumentalización de las cosas— se convierte en un encadenamiento de la liberación: la instrumentalización del hombre.
H. Marcuse, *El hombre unidimensional*

La comprensión del mundo como una realidad dividida en sujeto y objeto, así como las consecuencias que de ello se derivan en el ámbito de la ciencia y la tecnología, nos han llevado a la formación histórica del capitalismo y a su culminación, que es el capitalismo tecnificado, expresión contemporánea de la metafísica y la ciencia moderna.

La totalidad de lo real se halla radicalmente dividida dentro de las comprensiones ontológicas de la modernidad en dos ámbitos que son complementarios y a la vez antagónicos: sujeto y objeto. El sujeto asume que la forma en que se le "muestra" lo real es la forma en que lo real efectivamente existe. Así, pre-supone que la realidad es divisible, está dividida y tiende a dividirla aún más para conocerla mejor, pero no porque los entes en verdad así sean, sino debido a que el sujeto así se los representa y sobrepone en los entes una forma metafísica-técnica de comprensión.

El mundo se concibe como dividido y esta comprensión da lugar a que se pretenda matematizar o cuantificar la realidad, que no es sino un agregado de partes simples. El número es el modelo de lo real solamente sobre la base de una pre-comprensión del ser del mundo que contempla a éste como algo que es en sí mismo una suma de partes y es por ende divisible. La base de la ciencia moderna es el cálculo y con él

la reducción del espacio y el tiempo al ámbito de lo cuantitativo y el abandono de lo cualitativo propio de los saberes antiguos no occidentales. Gracias al cálculo se pueden prever y controlar los eventos de la realidad y se pretende que cualquier estado de cosas sea traducido a los términos de la matemática para hacerlo previsible, obteniendo con ello orden y unificación matemática de la realidad, anulando así las múltiples posibilidades del acaecer de lo real. El mundo se representa en términos matemáticos, y en ese representar encontramos precisamente la forma moderna de vivir y comprender a los entes. El sujeto se representa los entes, se los vuelve a presentar como ideas ya formalizadas racionalmente, reelabora la realidad de modo racional. Los conceptos de representación "sujeto" y "objeto" son propios de la tradición filosófica que se desarrolla a partir de Descartes, y sobre ellos se sustentará la ciencia moderna, así como la tecnología que ha sido su beneficiaria, situando al ente y la representación racional subjetiva de éste como el interés fundamental de la ciencia y la tecnología.

En nuestra época vivimos una tendencia, tanto en la filosofía como en la ciencia y la técnica, que le resta importancia a lo relativo a la pregunta por el ser y le otorga un valor supremo al conocimiento del ente. De ahí la proliferación de un gran cúmulo de ciencias y técnicas cada vez más particulares que determinan nuestra relación con el mundo y se traducen en modos de ser, de vivir y de pensar. Vivimos la época del olvido del ser, época de oscuridad que ilumina la forma en cómo comprendemos al mundo. Con este olvido del ser se impone el dominio de los entes y la omisión del preguntar por el ser. Esto es lo que en los últimos tiempos se ha llamado la "crisis de la filosofía", síntoma de la utilización técnica del ente que lo mide, lo cuantifica y nos hace vivir en el predominio de lo pragmático. Las teorías que explican la totalidad de lo real ahora ya son innecesarias; lo mejor no es saber cómo es el mundo sino cómo controlarlo. Pero ha sido precisamente la metafísica de la modernidad y su compresión del mundo como realidad dividida la condición de posibilidad de la tecnificación de la totalidad.

La técnica, según Heidegger, es un modo del develar el ser, es un modo en el que lo real aparece, de-viene, pero es un modo del develar violento y que conmina a la tierra a mostrarse como útil, como manipulable, liberando energía para acumularla y utilizarla. La *tecné* es una

modalidad de la *poiesis*, del producir. Lo radicalmente propio de la técnica es que implica el develamiento (*aletheia*) violentando, y en tanto modo del develar implica la iluminación y la ocultación simultánea. De allí que la técnica muestra a los entes, pero deja de lado al ser desde donde son entes; muestra a la vez que oculta algo de ellos. La técnica moderna se da como modo del develar pero no en el sentido de la *poiesis*, como creación que pone en libertad el ser del ente, sino como provocación y violentamiento del ente.

Este modo técnico del develar se hace patente en la administración y la política propia de finales del siglo xx, en donde el imperativo es la producción ilimitada y la explosión del impulso dominador dirigido a todos los campos de la existencia humana. El ser humano se ha desenraizado, ha perdido de vista que es un existente, y se deja administrar por los portadores del saber técnico: su mente, su cuerpo, sus palabras y su sexo no hacen sino adherirse a la voluntad dominadora. Técnica y política: he ahí el signo de nuestro tiempo. La dominación del hombre por el hombre ya no se da sólo mediante la franca amenaza o la violencia contra el individuo particular, sino por medio de la magia de la técnica, de la producción y consumo de objetos sorprendentes. La tecno-política controla mediante lo novedoso, cuyas aguas fluyen sin cesar y son variadas y distintas. La técnica hace aparecer, hace surgir aquellos entes con los que satisfacemos nuestra ansia de novedad, de cambio. Casi cualquier cosa puede ser creada técnicamente: se olvida al Dios creador para rendir culto a la Técnica creadora de mundos cibernéticos, de realidades virtuales. La publicidad actúa como un nuevo lenguaje mágico y ritual en el que se entretejen el avance técnico y el control de un super-Estado que se disuelve a simple vista: aparentemente nadie lo cree o a nadie le importa, pero todos actuamos de conformidad con el tecno-poder.

La técnica y su dominación se hallan cabalmente incorporadas en la actividad diaria de los individuos y nos hemos convertido, al igual que la naturaleza, en lo que está allí para ser explotado, conminado a la producción, sea material o intelectual. Somos los individuos el ente que se divide, se numera y se violenta, aunque sea sutilmente, por los reyes-sacerdotes del nuevo Dios técnico. El orden social técnico se mueve en la radical ambigüedad entre la libertad y la dominación, en donde todo

—o casi todo— puede controlarse técnicamente, a la vez que se nos invita a ser cada vez más "libres" por medio del voto, de la participación política partidista y del consumo. El ideal contemporáneo de libertad lo realizan la mujer y el hombre informados, productivos, educados según las filosofías pragmáticas de la educación, que hoy ya comienzan a hacer estragos en nuestro país, en nuestra universidad y en nuestra vida diaria.

Se habla del fin de la metafísica, del fin de la filosofía, y sí, efectivamente, la filosofía cada vez es más innecesaria para el poder técnico que se ha erigido en fundamento del mundo que vivimos y que no necesita una instancia que lo critique y lo ponga en cuestión. Es la tecnificación del mundo la que pretende prescindir y anular a la filosofía, pero pierde de vista que su fundamento se halla en la filosofía moderna, en la metafísica del sujeto-objeto. Si la filosofía moderna y su comprensión del ser son la base ontológica del actual estado de cosas, puede que también en la filosofía esté la vacuna, el remedio contra lo mismo.

La metafísica ilumina nuestra época y se oculta en el horizonte del segundo milenio de la cristiandad para elevarse sobre la aurora del tercer milenio y alumbrar lo que aún quede del planeta. No se trata de un discurso puramente académico, es también historia real y se desborda sobre todas las parcelas del ser y el saber bajo la forma contemporánea de la técnica.

Por ello es necesario plantear la vigencia de la crítica social como una posibilidad de abrir alternativas y horizontes de comprensión y vivencialidad, siempre con la intención de provocar una transformación individual y social radical. No se trata de caer en el rechazo bucólico de la técnica, sino, como lo afirmaba Heidegger, se trata de comprender la esencia de la técnica y prepararnos para la liberación, que implica la apertura a otras posibilidades y formas del develamiento del ser más originario, en donde la producción y la creación no impliquen la dominación del ente y del ser humano mismo.

Se trata de acceder, como acertadamente proponía Heidegger, a un Pensar y un Poetizar que logren una Potencia sin violencia.

Heidegger, guardián del ser

Ricardo Horneffer

La preocupación por el habla nunca abandonó a Heidegger. Y con esto no me refiero solamente a una preocupación estética, que ya es de admirarse, sino sobre todo a una profunda inquietud por intentar permitir que el habla lograra hablar desde ella misma. No le interesaba tanto lo que llega al habla, lo que podríamos denominar su contenido, sea éste un hecho, un suceso, una ocurrencia, una duda, sino más bien lo que ella misma dice.

Ahora bien ¿qué entendía Heidegger por habla? Ya a una hora muy temprana de su obra se dio cuenta de que el propósito de definir trae consigo una serie de dificultades ya que el habla, más que determinar ha de servir para liberar a las cosas.

En las primeras páginas de *Ser y tiempo* se enfrenta al problema de encontrar un término que ofrezca la riqueza de significaciones y sentidos en los que él mismo piensa cuando se refiere al habla:

> *Logos* se "traduce", es decir, se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición. Pero ¿cómo podrá modificarse "habla" para que *logos* signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico? (Heidegger, 1974: 42).

Con lo dicho al menos queda claro que, al referirse al habla, Heidegger piensa en la multiplicidad de aspectos de un mismo fenómeno que, precisamente por ser multívoco, con dificultad puede ser circunscrito a un solo vocablo. De ahí que la permanente tarea de reflexionar en torno al habla llevara a Heidegger a recorrer las sendas del pensar, del decir, de la palabra, de la leyenda, del poetizar, todo para intentar encontrar el camino que lo condujera al claro del bosque en el que se reúnen, para ser, el cielo y la tierra; los dioses y los mortales.

¿Qué poder posee el fenómeno del habla para que Heidegger viera en él algo más que "puro hablar"? Si consideramos que para el propio Heidegger la característica fundamental de toda palabra es no tanto definir la cosa, sino más bien "mandar señales" o "señas" para iluminarla, entonces cobra especial sentido cuando dice:

> Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de este modo es... Solamente la palabra confiere el ser a la cosa (Heidegger, 1987: 147).

La palabra hace presente lo que ya está ahí, lo comunica, ofrece, diversifica, transforma y enriquece y, al mismo tiempo, lo deja ser.

La palabra no es creadora del ser, sino re-creadora. La palabra no es el origen de las cosas: tan sólo las humaniza. Decir y ser se pertenecen mutuamente, las cosas se dan en cuanto son dichas. El poder de la palabra radica en su capacidad de mostrar y de de-mostrar, en su potencia para traer la cosa a la luz que da la palabra y, así, permitir verla.

Pero si hemos dicho que la palabra es poderosa, no queremos indicar con ello que pueda abarcarlo todo, que tenga la posibilidad de apropiarse del ser y poseerlo de manera definitiva. Más bien queremos señalar que, mientras haya hombre, o sea lenguaje, el ser no podrá ser nombrado con un término que excluya a los demás, porque el ser mismo no es excluyente sino incluyente, es decir, abierto.

Además, el poder de la palabra es limitado porque en su decir, en lugar de presentar, puede desfigurar e incluso ocultar aquello que pretende mostrar. Podría pensarse que, en este caso, hay una solución relativamente sencilla: si una palabra encubre en lugar de des-cubrir, desvelar, simplemente se le remplaza por otra, tantas veces como sea necesario, hasta encontrar la adecuada, la "verdadera". ¿Se trata, sin embargo, de adecuaciones? ¿Podemos realmente pensar que el habla se reduce a un mero aplicar la *técnica* del ensayo y el error, a una búsqueda de la "concordancia" entre palabra y objeto? Frente a esto, Heidegger diría que

> Reflexionar sobre el habla significa... que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales (*ibid*.: 13).

La palabra confiere el ser a las cosas, pero también ha de hacerlo con el hombre. La capacidad creadora del habla no es que se manifieste en ocasiones en las cosas y otras en el hombre. Más bien, lo que hace la palabra con las cosas repercute asimismo en la "esencia" del hombre.

El habla, entonces, no es un algo más, entre otras cosas, que pueda ser señalada como responsable de "dar forma" a eso que Heidegger llama "mundo". Su importancia es tal que "Sin la palabra... el 'mundo' se hundiría en la oscuridad incluyendo al 'yo'..." (*ibid*.: 158).

Lo que logró la palabra fue romper con el silencio "mudo", indiferente, que no dice nada, y lo seguirá haciendo mientras haya una voz dispuesta a dar sentido, es decir, múltiples sentidos posibles a aquello que, por sí mismo, se presentaría siempre de la misma manera. La palabra es la voz del ser, en ella el ser resuena, como sonido y como silencio.

Sin embargo, la multivocidad no se debe confundir con la pura multiplicación, con una re-producción sin límites ni dirección, con una mera necesidad de creación a toda costa, incluso a costa de lo que representa el habla.

Hay voces que desentonan. Este problema que advierte Heidegger no es uno meramente "posible", sino uno cuya constante presencia y amenaza debe hacernos aprender a escuchar con atención lo que dice la palabra misma. Si el decir no muestra sino encubre, entonces el habla se convierte en "simple palabrería" carente del sustento que la hace posible ser, se transforma en lo que Heidegger llama "dictadura de la publicidad" o de lo público, en un instrumento de dominio. Esta deformación del sentido del habla es un verdadero peligro, pues

> El empobrecimiento del habla no corroe únicamente la responsabilidad estética y moral que hay en todo empleo del lenguaje. Él viene de un peligrar, de un peligro que se cierne sobre la esencia del hombre. Un empleo del lenguaje meramente pulido no demuestra que nos hayamos evadido de este peligro esencial (Heidegger, 1972: 70-71).

Hablar, como bien dice Heidegger, constituye una responsabilidad: cabría decir, una responsabilidad vital. Hablar bien no es cuestión, en este contexto, de "puro" estilo. Se puede hablar de manera bella, in-

cluso elocuente, y no decir absolutamente nada o, lo que es aún peor, de-formar aquello que se pretendía mostrar.

De ahí que Heidegger insista en la necesidad de lograr que el habla "advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales", como aquello que ofrece al hombre un lugar en el que se pueda detener, en el que pueda permanecer y resguardarse. Pero no sólo. La morada ha de servir no únicamente como protección, como lugar cerrado o "guarida", sino como aquel "espacio interior" permanentemente abierto que el hombre, para ser, tiene que construir, cuidar y habitar de manera pensante. Una morada vacía es como el habla sin sentido. Así como construir es, al mismo tiempo, cuidar y edificar, así hablar es vigilar y manifestar.

> La palabra —el habla— es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensantes y poetas son los vigilantes de esta morada. Su vigilar es el consumar la manifestación del ser, en cuanto ellos, en su decir, dan a ésta la palabra, la hacen hablar, y la conservan en el habla (*ibid.*: 65).

Los pensantes y poetas han de vigilar que la casa del ser no sea morada por mal-hablados, por mortales que no sepan lo que dicen o que empeñen su palabra en impedir que se habite la casa del ser en paz. En definitiva, como dice Heidegger, "El habla es la flor de la boca. En el habla florece la tierra hacia el florecimiento del cielo" (*ibid.*: 184).

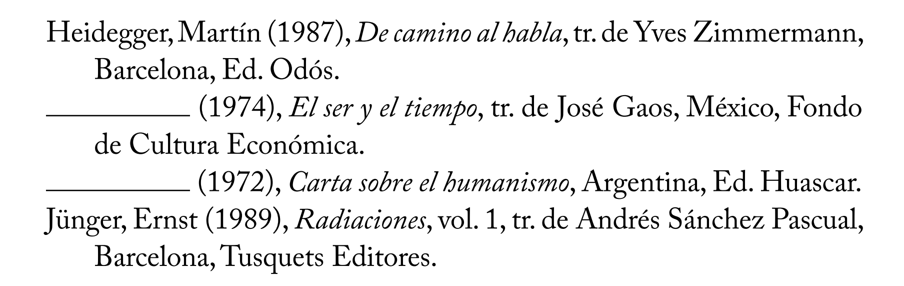
Con lo dicho ¿cómo atrevernos a definir lo que es habla para Heidegger? Quizá sí haya alguien que pudo acercarse lo suficiente como para escuchar e interpretar lo que las palabras de Heidegger le dijeron al oído.

Ernst Jünger y Heidegger compartieron preocupaciones de su época e incluso posiciones teóricas. Jünger es conocido, entre otras cosas, como estudioso de la entomología, de la botánica, de la sociología y de la filosofía, es un lector insaciable, un agudo crítico del ser y quehacer humanos y un amante, muy bueno por cierto, del lenguaje. Acerquémonos a él; quizá algo podamos escuchar y, tal vez, interpretar:

> …si se quiere que la palabra sea eficaz, entonces en ella habrá de permanecer siempre la magia... ésta ha de ser soterrada en las profundidades, en la cripta. Encima de ella se alza la bóveda del lenguaje hacia una li-

> bertad nueva, que cambia y a la vez conserva la palabra. Y también el amor ha de aportar su contribución; él es el secreto de la maestría (Jünger, 1989: 14).

Bibliografía


Heidegger, Martín (1987), *De camino al habla*, tr. de Yves Zimmermann, Barcelona, Ed. Odós.

——— (1974), *El ser y el tiempo*, tr. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

——— (1972), *Carta sobre el humanismo*, Argentina, Ed. Huascar.

Jünger, Ernst (1989), *Radiaciones*, vol. 1, tr. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets Editores.

Heidegger y Heráclito

Enrique Hülsz Piccone

Uno de los aspectos más reveladores del pensamiento de Heidegger —en el fondo, de cualquier filósofo— es su interpretación de la tradición histórica a la que él mismo cree pertenecer. *Ser y tiempo*, para muchos su obra principal, publicada en 1927, preconiza la necesidad de un enfoque desconstructivo: una recuperación auténticamente filosófica del pasado sólo podría lograrse mediante la identificación, y la remoción, de los sucesivos estratos de la interpretación acumulados sobre las grandes manifestaciones originales y orginarias de la filosofía misma, consiguiendo "ver a través de" la historia de la pregunta que interroga por el ser, volviendo a las fuentes, devolviendo a las categorías y conceptos su sentido prístino. El *télos*, o fin de este proceso deconstructivo es, por tanto, el comienzo u origen de la filosofía. El marco teórico de referencia de esta empresa heideggeriana es bien conocido: se trata ahí de explorar y poner de relieve lo que puede, con justicia, ser llamado el gran tema de la filosofía del siglo xx: la unidad profunda del ser y el tiempo.

Lo que Heidegger llama "el problema de una destrucción de la historia de la ontología" es en verdad un proyecto que parte del reconocimiento del olvido del ser y busca superarlo formulando radicalmente la pregunta que interroga, expresa y libremente, por el ser. Esta radicalidad conduce en su teoría al concepto de *Dasein*, o "ser ahí", con el que Heidegger piensa el ser del hombre. Salta a la vista el carácter fundamentalmente metafísico u ontológico con que se concibe a la filosofía misma, en tanto que su asunto propio es siempre el ser. Y queda claro, además, que el desarrollo del proyecto deconstructivo forma parte de las tareas de la analítica ontológica del "ser ahí", pues "el ser de éste encuentra su sentido en la temporalidad". Pone gran cuidado Heidegger en distinguir historia "objetiva" e historiografía, temporalidad e historicidad (por esta última entiende la "'estructura del ser' del 'gestarse' del 'ser

ahí' en cuanto tal)", y concluye que "únicamente en la prosecución de la destrucción de la tradición ontológica adquiere la pregunta que interroga por el ser su verdadera concreción". De este modo, Heidegger concibe su propio programa sistemático creativo —el despliegue de la interrogación por el ser y la búsqueda del tiempo— como una literal asunción de la historia entera de la ontología.

Una parte del innegable efecto que el proyecto heideggeriano produjo, a partir de los años treinta, en las perspectivas filosóficas de nuestro siglo, conserva, pues, íntegra su actualidad y concierne a la necesidad de una renovación crítica de la imagen de los orígenes. El tema de la visión que Heidegger tiene de la filosofía griega resulta, sin embargo, demasiado amplio para una intervención que tiene que ser breve. Me concentraré así en un solo punto: la interpretación de uno de los momentos históricos más decisivos, por su carácter supremamente arcaico (sólo sobrepasado por Anaximandro). Me refiero a los comienzos del siglo v, y en especial a algunos fragmentos de Heráclito.

Para apoyarnos sólidamente en la actualidad de Heráclito y apreciar la contribución de Heidegger, tomemos como punto de partida el siguiente juicio de Jean Brun:

> Poetas como los surrealistas han visto en Heráclito al cantor de la lucha de contrarios en el seno de esa "luz única de la coincidencia" de que habla André Breton. Pero es quizás Heidegger quien mejor ha sabido darle una nueva actualidad al filósofo de Éfeso, a quien con frecuencia aproxima a Parménides. Heidegger ve en Heráclito a aquel que, después de Anaximandro, ha formulado el verdadero problema: el de la relación que hay entre el ser y los existentes en una filosofía para la que el ser está dado como lo que se muestra y se oculta, mientras que los existentes permanecen en el error y en la errancia porque participan del ser sin poseerlo. Tal empresa, pues, no cierra completamente la puerta a la tentación de decir que uno no puede comprender a Heráclito a menos de que antes haya leído a Heidegger, mientras que verdaderamente es a todo lo largo del itinerario del pensamiento, que va del primero al segundo, donde puede revelarse el alcance de un mensaje (Brun, 1969: 13. Traducción mía).

Desde luego, Brun está exagerando un poco y la cita de este pasaje aislado podría velar una efectiva influencia heideggeriana perceptible

en su propio enfoque. El valor de la contribución de Heidegger a los estudios heraclitanos es, desde luego, tan innegable como difícil de calibrar (pues queda aquí involucrada necesariamente la definición previa de los criterios). Heidegger parece tener reconocimiento sobre todo en las obras de algunos heraclitistas franceses (Ramnoux, Brun, Conche), más que en los trabajos de los estudiosos más influyentes de la segunda mitad del siglo (como Kirk, Marcovich o Fraenkel). El interés y valor de la hermenéutica heideggeriana radica en el terreno filosófico y es también con instrumental filosófico que sus tesis interpretativas deben ser examinadas y valoradas.

Como reconocimos ya, Heidegger no se aproxima a Heráclito (o a ningún otro pensador) porque le interese en sí y por sí mismo, al modo de un enfoque científico ortodoxo, sino dentro del marco de un proyecto teórico mucho más complejo. El centro de la interpretación que Heidegger hace de Heráclito, dispersa en varios textos, es el tema del *logos*. La postura heideggeriana es sin duda muy original y consiste en su propuesta de interpretación (más que de traducción) de este término como "reunión" (*Sammlung*), fundándose en la significación más antigua del verbo *legein*, que suele traducirse por "decir" o "hablar". Las ventajas más significativas de esta postura radican en la congruencia de la idea del *logos* con las nociones de la armonía de los opuestos. Sus limitaciones más notorias tienen que ver con la virtual exclusión de la dimensión del lenguaje en la interpretación de los fragmentos 1, 2 y 50 (aunque es cierto que hay una suerte de recuperación de éste, cuando se lo presenta como el punto de reunión por excelencia, donde se encuentran la palabra y el concepto). Por esta vía, la aproximación heideggeriana al tema del *logos* se expande y presenta aspectos fecundos cuando se refiere, en otros lugares, a la dialéctica platónica y a la lógica aristotélica.

Ahora bien, en lo que concierne al *logos* de Heráclito, la referencia más consagrada es su *Introducción a la metafísica* (dentro del último capítulo, "La delimitación del ser", que destaca por su estructura en especial sinuosa), donde Heidegger discurre temáticamente mediante sucesivas contraposiciones (ser y devenir, ser y pensar, ser y deber ser). El punto de partida es una referencia, más bien retórica, a la frecuente (y falsa) oposición de Heráclito y Parménides, que es seguida de la decla-

ración (parece trivial, o bien inadmisible) de que "todos los pensadores dicen sustancialmente lo mismo" (p. 135), a la que añade que "Heráclito —a quien, en abierta oposición con Parménides, se le atribuye la doctrina del devenir— dice, en verdad, lo mismo que aquél" (*idem*). Se trata, plausiblemente, de una expresión sobresimplificadora que se emplea por motivos didácticos, y que no es objeto de una justificación. Luego invoca una misteriosa "necesidad histórica" de lo grandioso del "decir de Parménides", para concluir que el contraste entre ser y devenir tiene ahí su más sólido fundamento, y pasa a la siguiente contraposición, ser y apariencia, cuyo objetivo es recuperar su "oculta unidad" (p. 137). Es aquí donde reaparece la tesis de que los primeros filósofos pensaron el ser como *physis*, que se coordina con una breve formulación de su célebre interpretación de la verdad, *alétheia*, como desocultamiento. Ambas ideas me han parecido siempre sugerentes, si bien la segunda presenta ciertas aristas que no resultan fáciles de suavizar.

Desde luego, es un mérito de Heidegger esta superación de la perspectiva tradicional y convencional, que mira la preocupación teórica por la *physis* de modo casi aristotélico, como mera física. Esta idea, aunque no sea exclusiva de Heidegger, ha tenido un efecto general en los estudios acerca de los pensadores más arcaicos, entre los que está, acaso como su culminación, Heráclito mismo. No es una tesis arbitraria la conclusión que Heidegger quiere hacer ver en estos pasajes: que al ser "le corresponde la apariencia" (p. 142), y aunque pueda mirarse con cierto escepticismo la versión heideggeriana del concepto arcaico de *physis* como "la fuerza imperante de lo que, al brotar permanece", a mí no me parece una fórmula desafortunada, aun si su barroquismo es un poco chocante.

El tratamiento de la verdad como des-ocultación, sin embargo, bien mirado, resulta contraproducente, pues aunque se ponga el énfasis en el surgir o aparecer del ser, la fenomenicidad de lo fenoménico parece descansar más bien en el supuesto de la ocultación como lo supremamente originario. La interpretación del fragmento 123 de Heráclito parece por eso demasiado simple y unilateral (en la traducción más literal, "la *physis* ama ocultarse", o como dice Heidegger, "el ser (el aparecer surgiente) tiene en sí mismo la inclinación a ocultarse" (p. 152) y quizás deja ver lo que posiblemente sea todavía un lastre de la tradición, es

decir, una tesis metafísica recurrente y de nefasto efecto (la trascendencia ontológica del ser de veras), la cual carece probablemente de respaldo en una lectura más sobria del texto de Heráclito mismo. Resulta discutible, así, que "la recíproca relación entre el surgimiento y el ocultamiento, propios del aparecer, será entonces el ser mismo" y que "así como el devenir es la apariencia del ser, así también la apariencia, entendida como aparecer, es un devenir del ser" (*idem.*).

Por su parte, el enfoque del *logos*, aunque pueda discreparse de la verdad estricta de las pretensiones etimológicas de Heidegger y de su pertinencia, tiene a su favor, a mi juicio, en primer lugar, el reconocer en ese concepto-imagen una categoría de primer orden. En este punto, Heidegger está en compañía de la mayoría de los intérpretes. Y quizás no esté tan lejano en el fondo de la interpretación, mal que le pese a él o a ello, y a pesar de las diferencias superficiales de nomenclatura. El hecho es que la delimitación de *logos* como reunión, interpretada como "totalidad reunida que reúne, lo que reúne originariamente" (p. 165), "lo que constantemente está junto" (p. 166), o la más simple "relación de una cosa con otra", va estrechamente unida a la intepretación ontológica de *physis* hasta el punto de culminar en su integración explícita: "el *logos* es: *la totalidad reunida del ente mismo*" (p. 167), o incluso en su identificación: "*Physis y logos* son lo mismo" (p. 168). Si nos atenemos a esta última formulación, debemos reconocer que es más fuerte la unidad meramente intuitiva que sugiere (la cual parece sensato tomar con ciertas reservas) que la concatenación argumental de razones y el respaldo de los textos y los contextos. Como en el caso de la identificación de lo dicho por Heráclito y Parménides, creo que hay aquí ciertas oscuridades y exageraciones que pueden evitarse en un trabajo meticuloso de cotejo de las declaraciones interpretativas con los textos mismos.

Quisiera concluir que el valor de las aportaciones de Heidegger a nuestra comprensión del pensamiento de Heráclito es desigual. Pero también hay que decir que sus métodos, sus recursos expositivos y sus conclusiones, por discutibles que puedan ser, ciertamente han contribuido a mantener viva y enriquecer la tarea de una apropiación creativa de los orígenes que la filosofía del siglo xx debe llevar a cabo. A fin de cuentas, cada tiempo ha de construir su propia visión y afanarse por recobrar el significado heraclitano puro parece una pretensión que raya

en lo utópico. Termino recordando de nuevo a Jean Brun, quien haciéndose eco del espíritu que también anima a Heidegger, nos previene del peligro de las posturas extremas, que atribuyen al filósofo todo o nada de lo que nosotros mismos juzgamos verdadero: "no se trata tanto —dice Brun— de saber con exactitud lo que Heráclito ha querido decir, como de escucharlo para captar lo que no deja de decirnos" (p. 19). Si una crítica radical a la interpretación hedieggeriana puede reprocharle como posible error la proyección anacrónica de sus propias concepciones, no debemos dejar de concederle el beneficio de la duda y atribuirle la intención (aunque la juzguemos fallida) de entablar un diálogo con el filósofo que se presentaba como portavoz del *logos*.

Bibliografía

Jean Brun (1969), *Héraclite, ou le philosophe de l'éternel retour*, París, Seghers.

Martín Heidegger, la poesía y el silencio

Jaime Labastida

Entre los múltiples problemas a que nos arroja el pensamiento de Heidegger elijo uno solo, difícil en extremo: el de la posible, jamás resuelta relación (vinculación necesaria, si se prefiere) de la poesía y el pensamiento. En *Ser y tiempo* fue dicho que "sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el 'ser ahí' tener algo que decir... El silencio es un modo del habla" (Heidegger, 1984: 184). Años más tarde, Heidegger precisó: "Los mortales hablan en la medida en que escuchan. Están atentos a la invocación del mandato del silencio" ("El habla", *De camino al habla*, Odós, p. 29). De súbito, pues, Heidegger nos sumerge en una relación contradictoria entre silencio y habla.

Para entenderla, cabe retroceder. Hablar es un modo de oír. ¿Qué se escucha? Heidegger se remonta a Grecia y busca el sentido de la verdad, la relación entre ser y *logos*. Preguntar por el sentido del ser posee un sentido: "todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado" (*Ser y tiempo*, 2; Gaos, p. 14). ¿Qué quiere decir? Parece como si lo buscado por sí mismo buscara y encontrara preguntas que lo expresaran. "A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones" (*ibid*, 34; Gaos, p. 180). "Al hablar le son inherentes... *oír* y *callar*. Hablar es articular 'significativamente' la comprensibilidad del 'ser en el mundo'."

Así, conforme a este supuesto, Heidegger propone una significación extraña del concepto griego (clásico) de verdad, que se dice *alétheia* y que une a los conceptos de *apóphansis* y *phainómenon*. Como se sabe, el verbo de fenómeno es *phaínesthai*, mostrarse, aparecer. A su vez, *phaínesthai* es una forma del verbo *phaíno*, cuyo significado prístino es "hacer brillar" (de donde, pongo por caso, Saturno sea el *áster phaínon*, la

estrella que brilla). Heidegger recuerda que en el radical del verbo está la misma raíz de la luz, *phós*. Así, el discurso apofántico sería aquel que mostrara, a la luz del día, la luz vertical del sol griego, la luz del sol a mediodía, el ser de los entes.

La verdad es, para Heidegger, des-cubrir, un modo por el que el "ser ahí" des-cubre el sentido del ser. La verdad des-cubre al ente en sí mismo, permite ver el ente en su condición de des-cubierto. La verdad no es "adecuación" entre intelecto y realidad, sujeto y objeto, concepto y cosa, sino un "permitir ver" el ente en sí mismo. De ahí que aun el sentido de *apóphansis* sea para Heidegger el de mostrar o hacer ver y por eso *a-létheia* tiene el sentido de des-ocultar. Desde luego, Heidegger se cuida de advertir que su definición de verdad ("estado de des-cubierto", "ser des-cubridor") no es una explicación etimológica de la palabra *alétheia*. Para él, en el *logos*, los entes se muestran, en su "estado de des-cubiertos", como ya antes eran.

La verdad es una estructura existenciaria del "ser ahí", cuyo fundamento ontológico es el habla. El "ser ahí" ha sido arrojado en el "mundo", cuyo sentido hace visible el *logos*. Otro problema entra aquí, y es decisivo. *Logos* significa, para Heidegger, hacer patente aquello de que se habla; el *logos*, por lo tanto, des-cubre el ser. No se trata de un fundamento, como si el *cogito* fundara la *res extensa*. El *logos* permite ver el ser, des-ocultarlo, ponerlo a la luz, hacerlo visible. Dice Heidegger: "El *logos* permite ver algo (*phaínesthai*), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla o a los que hablan unos con otros" (*Ser y tiempo*, 7; Gaos, p. 43).

El concepto de verdad tiene en Heidegger carácter ontológico. No puede reducirse a la sola epistemología ni a una simple teoría del conocimiento. Es cierto que, desde un ángulo estricto, la palabra *alétheia* no tiene el significado que Heidegger le atribuye. Se sabe que, en la Grecia arcaica de Homero y Hesíodo, la palabra *alétheia* se opone a *Lethé*, Olvido. El poeta épico, ayudado por la madre de las musas, Mnemosine, Memoria, canta a los héroes; los rescata de *Lethé*. Dice Marcel Détinne:

> Vituperio es el aspecto negativo de Elogio: simple doblete de *Lethé*, se define como Silencio. Olvido y Silencio, he ahí la potencia de muerte que se dibuja frente a la potencia de vida. Tras de Elogio y Vituperio, la

pareja fundamental de potencias antitéticas la forman *Mnemosine* y *Lethé*" (*Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, La Découverte, París, 1990, p. 22).

El sentido original de la palabra Verdad, *alétheia*, en la Grecia arcaica, no es el de adecuación entre concepto y cosa (a Heidegger le asiste la razón), pero tampoco el de un des-ocultamiento del ser. *Alétheia* tiene un sentido verbal fuerte y puro, la Voz del poeta que canta, con ayuda de la diosa *Mnemosine*, a los héroes y los rescata del Olvido. Tampoco se trata de la palabra que se opone a falsedad o mentira. Ahí no existe lo verdadero frente a lo falso. *Alétheia* se opone a *Lethé*. *A-létheia* es, llanamente, lo opuesto a *Lethé*, Olvido. Su traducción literal tal vez sea la de "No-Olvido".

Voy a la raíz de *alétheia* aunque no me interese la precisión semántica. Sé que la interpretación de Heidegger no es de carácter etimológico, sino que tiene un sentido fundante. No es la traducción de un lingüista; es la interpretación de un filósofo. Aquí el error es un acierto. ¿Qué es lo que me interesa poner en relieve? La verdad, *alétheia*, guarda en Heidegger estrecha relación con el sentido de la vista (por lo tanto, con la luz). No busca oponer oscuridad y luz. Sin embargo, funda la oposición-relación entre habla y silencio, entre la palabra y el acto de oír. "Hacer poesía, *dichten*, significa re-decir (*nach-sagen*), esto es, decir de nuevo la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento. Antes de ser un decir en el sentido de la afirmación, hacer poesía es, durante la mayor parte del tiempo, un oír" ("El habla en el poema", *De camino al habla*, p. 65). Oír y Ver, sí, pero, ¿qué se ve? ¿Qué se escucha? Heidegger privilegia, entre los cinco sentidos, el de la vista. Y, luego, el del oído. En cambio, palpar, conocer por el tacto (goce, placer sensual de la piel); gustar, paladear (conocer por la lengua, aquí instrumento sensual que distingue sabores, de donde el latín fundó las palabras saber y sabiduría, que llegan hasta el español: *sophía* se tradujo en *sapere* y *sapientia*); oler, diferenciar por el olfato (¿acaso no dejó dicho el viejo, el sagaz Heráclito, que "si todas las cosas se hiciesen humo, las distinguirían las narices"? Bywater, 37): ninguno de esos tres sentidos guarda, en Heidegger, la condición privilegiada que tienen la vista y el oído (lo mismo que en Heráclito, por lo demás).

Es asombroso que el lenguaje no establezca el privilegio de la voz como un sentido. Heidegger relaciona el habla con el oído, pero no hay "sentido" de la fonación. Los sentidos son padecimiento, un *pathos*. Como si fueran pasivos y no activos. Incluso el modo como se presenta la verdad es, según Heidegger, "estado de des-cubierto", no una acción sino una pasión. El habla guarda relación con el oído y el silencio. "¿Qué es?", pregunta la mujer al marido, en la noche atroz de "Luvina", el cuento de Juan Rulfo. "¿Qué es qué? —Eso, el ruido ese. —Es el silencio".

El español no distingue entre la lengua, como instrumento de la fonación, y la lengua, como idioma o lenguaje. Pero en griego no es lo mismo *glossa* que *logos*. En latín, "verdad" guarda una estrecha relación, más que con el mostrar a la luz, con el hecho de hablar y con una forma especial de habla, litúrgica. *Verum* se halla asociado a la sinceridad; por lo tanto, a una actitud especial de quien emite la voz, o sea, a la disposición del sujeto para estar de acuerdo con lo que dicta su corazón. Como en los idiomas mesoamericanos, en los que "hablar con verdad" es hablar con sinceridad.

Todo cuanto llevo dicho hasta aquí, ¿qué importancia tiene, si alguna? Heidegger dice que el mandato del silencio surge cuando la lengua desfallece. Acudo a José Gorostiza: "el hombre descubre en sus silencios/ que su hermoso lenguaje se le agosta,/ se le quema —confuso— en la garganta/... en el minuto mismo del quebranto". Para Heidegger, la poesía nace "donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima" ("La esencia del habla", *De camino al habla*, p. 145).

Entramos en un aspecto fundante, el de la hermenéutica

Para Heidegger, la hermenéutica, más que interpretar, tiene el significado de "mensaje del destino", en tanto que Hermes es el dios que porta un mensaje; se trata de "prestar oído a un mensaje... de llevar a la luz el ser de lo existente... de forma que el ser mismo llegue al resplandor" ("De un diálogo acerca del habla", *De camino al habla*, pp. 110 y 111).

Una vez más, el sentido de la escucha y del ver adquieren su plena significación. ¿Qué se escucha? ¿Qué se ve? Se escucha el sentido del ser: a eso hay que prestar oído. Se ve al ser cuando se le lleva hasta el resplandor. Así entiende Heidegger la expresión de la verdad: "Antes de que fuesen descubiertas, las leyes de Newton no eran 'verdad'... Decir que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdad ni falsedad no puede significar que no fuesen antes de él los entes que estas leyes muestran descubriendo" (*Ser y tiempo*, 44; Gaos, p. 248). El *logos* está en el ser y empuja hacia su expresión; *logos* es orden del ser. Para Hegel, dice Heidegger, y lo dice como si fuera a propósito de sí propio, "la 'ciencia', o lo que es lo mismo, la metafísica, no es precisamente 'lógica' porque la ciencia tenga como tema el pensar, sino porque el asunto del pensar sigue siendo el ser" (*Identidad y diferencia*, Anthropos, p. 127).

Hay, lo diré así, un isomorfismo entre la estructura del *logos* como orden del ser y la estructura del *logos* como habla. No se trata de adecuación entre concepto y cosa. Se trata, en sentido profundo, de la estructura ontológica, existenciaria, del "ser ahí". El mandato del silencio, la escucha, el proceso que lleva a la luz, por intuición, el sentido del ser; la vista y el oído: todo es, pues, en Heidegger, una forma existenciaria del "ser ahí", atento a la voz, que sólo se expresa en el "ser ahí", del *logos*. No me oyen a mí, dice Heráclito, sino a *logos*. De lo profundo del ser viene el silencio. Oír el silencio significa, pues, entender el sentido del *logos*, del ser.

Por esa causa, "el habla es la flor de la boca"; "decir significa: mostrar, dejar aparecer, ofrecimiento de mundo en un Claro que al mismo tiempo es ocultación". En tanto que el "ser ahí" es ser para la muerte, "los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar" ("La esencia del habla" *De camino al habla*, pp. 184, 192 y 193). Aún más que nombrar las cosas, la poesía tiene una función primordial: "decir y ser, palabra y cosa, se pertenecen mutuamente"; poesía y pensamiento se revelan "como la inscripción inmemorial del destino humano; se pertenecen mutuamente. Su encuentro es de procedencia lejana" ("La palabra", *ibid*., p. 213). En Heidegger la lengua no es nomenclatura: "aquello que en cada caso nombramos con una

palabra nunca ostenta la palabra conveniente a título de nombre, como si fuera un rótulo... Lo que nombramos es, antes bien, sin nombre... Muchas cosas hay a menudo indecibles" ("Debate en torno al lugar de la serenidad", *Serenidad*, Odós, p. 53). El habla se despliega en el tiempo, como el ente es *parousía* o *ousía* y se concibe, en cuanto a su ser, como *presencia* y, añade, "se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el presente" (*Ser y tiempo*, 6; Gaos, p. 36).

Al preparar la experiencia de pensamiento y habla, se busca "la vecindad de la poesía". De ahí que dice por ello Heidegger,

> la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga al pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Ésta dice: *logos*. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir (*ibid*.: 164).

Más aún que forma de conocimiento, en este sentido profundo, la poesía es un modo de "estar a la escucha", de oír el mandato del silencio, de abrirse al ser. La palabra da voz al silencio. Escuchar y hablar son actos paralelos: el silencio nace del ser. El habla es la iluminación por la que se trae a la luz el sentido del ser, poesía es *logos*. La palabra es un *koinón*, bien común. La poesía es, al mismo tiempo, "la obra más peligrosa" y "la más inocente de las ocupaciones", recuerda Heidegger al citar a Hölderlin ("Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía*, FCE, p. 109).

Ahora bien, por último, el recurso de Heidegger a la tradición griega; su búsqueda de raíces para determinar así la relación entre ser y pensar, ¿de dónde viene? La lengua griega posee el verbo *ser* que, dice Émile Benveniste, no es necesario en todas las lenguas. Es posible que la reflexión entera de la filosofía occidental (incluida la de Heidegger) se derive de una situación lingüística especial de las lenguas indoeuropeas, en que las nociones lingüísticas y las formas nominales se tratan como "cosas" ("Categorías de pensamiento y de lengua", en *Problemas de lingüística general*, I, Siglo XXI, pp. 63-74). Con todo, Heidegger abrió un camino inmenso para explorar la relación entre poesía y pensamiento, que pasa por la comprensión del silencio.

La poética metafísica de Martín Heidegger

Josu Landa

I

En una comunidad filosófica, entre auténticos amigos y buscadores de la verdad, el homenaje a un gran pensador nunca habrá de igualarse al encomio incondicional. El verdadero homenaje del filósofo al filósofo es el diálogo serio, honesto y, por lo mismo, crítico a la vez que respetuoso. Desde luego, esto es válido también para el caso de Martín Heidegger. Es legítimo entusiasmarse, acaso, por la radical vocación renovadora y desconstructiva que anima al conjunto de su obra; pero, asimismo, se puede estar e incluso se debe estar en contra de ciertas tesis, ideas, afirmaciones, premisas, actos y modos de proceder de Martín Heidegger, tanto en filosofía como en política. Lejos por igual de la hipérbole fanática como de la agresión intolerante del dogmático y del silencio despreciativo —eso que en México se conoce como "ninguneo"—, trataré de rendir mi modestísimo tributo al autor de esa obra fundamental de la filosofía contemporánea, que es *El ser y el tiempo*, con un examen crítico de sus ideas acerca de la poesía y de su relación con la verdad.

En concreto, voy a dedicar los próximos párrafos, primero, a proponer tres tesis y formular una hipótesis sobre las ideas más destacables de Heidegger en torno al tema indicado. Las tesis en referencia son:

1. Heidegger acomete la reflexión de lo poético aceptando los presupuestos esencialistas propios de la metafísica tradicional.
2. De manera similar a Platón, Heidegger pretende situar el lenguaje del poema en el mismo plano que el discurso de la verdad.
3. Exactamente al contrario de Platón —cosa por de más llamativa— Heidegger adjudica sin vacilaciones a la poesía la condición de auténtica morada de la verdad. Si se considera específicamente

al Platón de la crisis, la respuesta que Heidegger da a la pregunta por la esencia de la poesía consiste en un platonismo al revés.

Por su parte, la hipótesis de que hablo trataría de dar cuenta de la sublimación y extremada dignificación de la poesía en el discurso filosófico heideggeriano y consideraría estos tres factores:

1. La congruencia de Heidegger (algo de lo que en realidad careció Platón)[1] con la aceptación de la premisa de un sustrato entusiástico —es decir, divino— de la poesía.
2. Su identificación acrítica con las tradiciones romántica e idealista, mancomunadas ambas en una suerte de absolutización de la poesía.
3. La asimilación —por vías que convendría determinar— de una "poética teológica", cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad tardía y a ciertos momentos de la Edad Media, aunque se manifiesta con más fuerza en el Renacimiento y durante los siglos XVI y XVII, y continúa de múltiples maneras entre los románticos.

Al proponer las tres tesis aludidas tengo en cuenta el parágrafo 44 de *El ser y el tiempo*, así como "El origen de la obra de arte", "El habla en el poema" y los textos contenidos en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, entre los que sobresalen "Hölderlin y la esencia de la poesía" y "El cielo y la tierra de Hölderlin". También echo mano de buena parte de las referencias contenidas en el imprescindible libro de Joseph Sadzik, *La estética de Heidegger*. Esto no quiere decir que se trata de los únicos materiales en que cimento mis puntos de vista sobre el tema en cuestión ni que necesariamente reproduzca aquí citas de todas las obras mencionadas. Por otra parte, la hipótesis que acabo de anunciar se basa, tanto en el conocimiento directo de las actitudes de los principales escritores románticos y de los grandes exponentes del idealismo alemán

[1] Aquí aludo a la inconsecuencia que muestra el autor de la *República* y las *Leyes*, con respecto al que compuso el *Ion* y el *Fedro*. Ahora bien, tampoco Heidegger está libre de una imputación similar, pues no hay mucha concordancia teórica entre *El ser y el tiempo* y sus tesis sobre poesía y verdad.

sobre la poesía, como en el recurso a los estudios de E.R. Curtius en cuanto a "poética teológica".

II

En 1957, prácticamente en las postrimerías de su vida intelectual, cuando su pensamiento adquiere tal vez sus tonalidades más apocalípticas, Heidegger reconoce que "la poesía misma no es ya capaz de seguir siendo una figura decisiva de la verdad." (Heidegger, 1987: 115). En esta cita, el adverbio "ya" tiene una importancia capital. Denota una situación pretérita en la que, para Heidegger, la poesía ha de haber sido una "figura decisiva de la verdad". En efecto, siete años antes esta condición de la poesía le parecía imposible de negar: se trata de la época en que la Poesía *(die Dichtung)*, a criterio de Heidegger (1971: 162 y ss.), es "instauración de la verdad".

Aquí hay que retener dos aspectos: primero, que Heidegger habla de *"die Dichtung"* (Poesía, con mayúscula, en un sentido asimilable al de *póiesis* entre los griegos) y no de *"die Poesie"* (el arte específico de hacer obras con palabras, esto es, poemas) y, segundo, que el Arte, con mayúscula, y de ninguna manera cualesquiera de las manifestaciones de la metafísica, es el verdadero territorio en que acontece la verdad.

Un tanto asombrosamente, estas ideas del Heidegger tardío se acercan mucho a las que propugna Platón sobre poesía y verdad. Los puntos afines, por lo menos, son tres:

- la premisa esencialista en que ambos fundan sus reflexiones respecto del tema en cuestión,
- la colocación del lenguaje poético en el mismo nivel o en el mismo terreno de los discursos de verdad, y
- la exigencia a la poesía de funciones que van más allá de lo estético y artístico.

Recordemos sumariamente las ideas de Platón a este respecto. Está, en primer lugar, la tesis del entusiasmo, del furor o delirio poético. Especialmente en los diálogos *Fedro* e *Ion*, Platón propone:

- La poesía no es un arte que se pueda aprender por medio de algún proceso de instrucción.
- El poeta no es un creador.
- El poeta sólo puede ser tal en la medida en que tiene alguna relación con la divinidad (más específicamente, las musas).
- Según se lee en el *Fedro*, la conexión del alma del poeta con lo divino —y, por ende, lo verdadero— es sumamente débil; en todo caso, es menos intensa que la mantenida por el filósofo, el rey justo, el buen administrador (o político o negociante), el médico o el maestro de gimnasia y el adivino o el exorcista, aunque es más fuerte que la que sostienen el artesano, el sofista o el demagogo y el tirano (248 C-249 A en adelante).
- En el caso del *Ion*, la posesión divina del alma del poeta es la única explicación válida de un arte que ejercen personas que no tienen ni idea de lo que dicen y hasta pueden dar bandazos entre lo más ripioso y el hallazgo poético más sublime, como sucede con Tínico de Calcedonia, autor —según el propio Platón— de "el más bello quizá de todos los poemas líricos", pese a su manifiesta y reiterada mediocridad (534 D).

Estas tesis de Platón encuentran un complemento no carente de problemas en el supuesto de la *mímesis* y sus implicaciones en lo que al tema de la verdad se refiere. Mientras en *Fedro* y *Ion* el contacto del poeta con la verdad está garantizado en algún grado, incluso a su pesar, por la divinidad, en *La república* y en *Las leyes* ese supuesto es en los hechos cuestionado por los conflictos que, tanto la poesía como los poetas, tienen con la virtud y el orden político. En estas dos últimas obras los aspectos éticos y políticos se anteponen con mucho a los artísticos y tratan de hallar su legitimación en la verdad. Eso es lo que explica que el Platón de *La república* ponga en un segundo plano el componente de verdad que en *Fedro* e *Ion* reconocía a la poesía, a la par que se aplica en delatar ciertas manipulaciones de la verdad que han hecho incluso los poetas más importantes, como Hesíodo, por ejemplo, cuando expone los monstruosos actos de Urano. También da cuenta de su afán de destacar en las artes un déficit ontológico —pues sólo pueden operar como imitaciones de imitaciones— y, por lo tanto, una escasa o nula carga de

verdad, tanto como los peligros morales y políticos que en todo momento encierran la actividad y actitud de los artistas. Por lo demás, todo ello justifica, a los ojos de Platón, la condena ética de las artes y su exclusión o, cuando menos, un control férreo sobre su ejercicio y difusión. Esta política de control tiene un peso decisivo en *Las leyes*.

Tal como en el fondo de estas tesis de Platón subyace el gran supuesto ontológico de las ideas arquetípicas o formas inteligibles, en el caso de las reflexiones de Heidegger sobre poesía y verdad es dable acusar una serie de tesis que sólo adquieren sentido si previamente se ha aceptado cierta clase de trascendencia eidética o divina —esto es, un sustrato típicamente metafísico—, que opera como esencia universal y absoluta. Así, fuera de la censura y el ostracismo exigidos para la poesía y los poetas por el Platón que imagina el Estado ideal, en este tema es más lo que iguala a Heidegger con el pensador griego que lo que le distingue.

En efecto, es Heidegger quien en 1936, en el célebre discurso titulado "Hölderlin y la esencia de la poesía", habla de que "el poeta está expuesto a los rayos del dios" (Heidegger, 1983: 63). Es él también quien en la misma alocución advierte, con un tono inconfundiblemente platónico, que el poeta "es un ser arrojado fuera —afuera, hacia ese en medio, entre los dioses y los hombres" (*ibid*.: 66). Es el Heidegger de 1939 —año crucial para la historia del siglo xx y muy distante ya de los tiempos en que estalla la bomba antimetafísica titulada *El ser y el tiempo*—, quien espeta frases oraculares, como "cuando ahora el rayo sagrado alcanza al poeta, éste no es arrebatado en el ardor del rayo, sino plenamente retornado a lo Sagrado (Como cuando en día de fiesta…" (Heidegger, 1983: 89).

Es asimismo Heidegger quien, en una conferencia dictada en 1968, insiste en que "lo propio de su poema no lo ha inventado el poeta (se refiere de nueva cuenta a Hölderlin). Le ha sido asignado ("El poema", *loc. cit.*, p. 196).

El dejo de esencialismo platónico que dejan sentir las anteriores expresiones heideggerianas se reafirma, por lo demás, con las frecuentes alusiones del pensador alemán a un misterioso nexo entre el poeta y "lo Sagrado". Como cuando sitúa la reflexión sobre lo poético en el plano de esa abstracción inasible del *Dichtung*, la Poesía con mayúscula, abso-

luta. O cuando, más específicamente, por ejemplo a propósito de su lectura de Trakl, asegura en 1953 que "todo gran poeta poetiza sólo desde un único Poema" (Heidegger, 1987: 35). No es difícil percatarse de que estamos ante una especie de "ontoteología de la poesía", ante un pensamiento de lo poético escasamente concordante con el atractivo proyecto antimetafísico a que respondió *El ser y el tiempo.*

También en el caso de Heidegger, la explicación entusiástica de la poesía ha servido para asignarle a ésta una relación privilegiada con la verdad. Al admitir el supuesto de un sustrato sagrado y eidético de la poesía, parece adquirir sentido la idea de que toda obra de arte, incluyendo el poema, constituye un ente en el que "se instala" la verdad, justamente en tanto que apertura del ente. Y así como dicho supuesto confiere legitimidad ontológica a la poesía y a sus creaciones ónticas concretas, le otorga idéntico soporte al poeta, a quien Heidegger restituye los poderes que le negó Platón, toda vez que la visión poética de la que emana la obra "capta directamente el no-cubrimiento del ente", como aclara Sadzik (Heidegger, 1971: 149), o el desencubrimiento del ente, como traduciría con su proverbial vocación de fidelidad nuestro amigo Carlos B. Gutiérrez.

La tesis heideggeriana de que la verdad es la esencia de la Poesía *(die Dichtung)* y, por ende, ésta es la expresión del Ser, concuerda con la extremada dignificación de lo poético que distinguía a los románticos y a los pensadores idealistas alemanes. A título de simple ejemplo, cabría recordar el interesante análisis que Hegel dedica al proceso de formación del espíritu romántico, uno de cuyos fundamentos se hallaría justamente en la creencia de que "las formas universales del arte se referían principalmente a la verdad absoluta, que el arte alcanza..." (Hegel, 1985: 150). También embona con el talante romántico la imagen del poeta como demiurgo, que el propio Heidegger parece derivar de los privilegios que le reconoce con respecto a la verdad y a lo divino. No es sólo que "por estar cobijado en calma lo Sagrado en el alma del poeta, tiene la suerte de que le salga bien el cántico, esto es, ahora, la palabra que sólo debe decir lo Sagrado (Como cuando en día de fiesta..., p. 88)", sino que, "al decir el poeta la palabra esencial, mediante esa denominación lo que es resulta nombrado como lo que es. Así es conocido como ente. Poesía es auténtica fundación del ser" (Heidegger, 1983: 61). Proposi-

ciones como ésta —por cierto con un fuerte regusto al Vico de la *Scienza Nuova* y que atenúan un poco cierto escamoteo de la condición de creador al poeta, de parte de Heidegger— impelen a reparar una vez más en el escaso éxito de Heidegger en sus pretensiones de superar la metafísica tradicional. Pero este dato termina siendo irrelevante frente a las inquietantes potencialidades que, por momentos, puede poner de bulto el tono mistérico de las interpretaciones heideggerianas de Hölderlin, presunto "poeta de poetas". Es el caso, por ejemplo, de la asombrosa lectura que, en 1939, hace el filósofo alemán de un fragmento de "Cántico del alemán", del poeta en referencia:

> La palabra de Hölderlin dice lo Sagrado y nombra así el ámbito temporal, que tiene lugar una sola vez, de la decisión inicial por la articulación esencial de la futura historia de los dioses y las humanidades.
>
> Esta palabra, aún no oída, está conservada en la lengua occidental de los alemanes ("Como cuando en día... ", p. 96).

En definitiva, una vez que como muy pocos filósofos se ha adentrado en la senda perdida de la poesía, Heidegger prefiere apostar por las seguridades teóricas que ofrece un esencialismo demasiado afín a la eidética platónica. Ahora bien, al haber optado por esta posibilidad, sus tesis sobre poesía y verdad adolecen de ciertas debilidades teóricas, que paso a considerar brevemente:

1. En general son tesis anacrónicas. Desdeñan la realidad del arte y muy concretamente de lo que hoy entendemos por "poesía" (*die Poesie,* para Heidegger) en tiempos de Heidegger. Se basan casi unilateralmente en referencias románticas; más específicamente en Hölderlin. Con ello, desconoce las novedades impuestas por las vanguardias poéticas, entre las que resaltan los ideales del "arte puro", de la originalidad a ultranza, de la negación de los cánones formales tradicionales, de la liberación del significante respecto del significado, de la creatividad radical del poeta, etcétera.
2. Dan por hecho el carácter de obra de arte de cualquier objeto propuesto como tal por un autor. Es decir, aceptan la posibilidad de la obra *a priori*, en estrecho vínculo con la admisión de una esencia poética universal. La debilidad de este nuevo supuesto es-

triba en que, después de las vanguardias, la noción de obra de arte es ambigua en demasía.

3. Sin razón suficiente, dichas tesis sitúan los procesos de creación estética y las obras poéticas en un mismo nivel que los procesos de producción de conocimientos y los sistemas simbólicos que de ellos resultan. Pero incluso si se entiende a la verdad como *aletheia,* como "des-encubrimiento" del ser del ente, no se justifica esperar del o exigir al poema razones que den cuenta de otra cosa que no sea sí mismo. Ahora bien, si a esto último se refiere Heidegger, cuando asegura que la obra poética es más propicia que cualquier otra entidad para albergar la verdad, no estaría diciendo nada teóricamente valioso, porque todo lo existente, creado por el hombre o no, de carácter artístico o no, cumpliría con esa condición o característica. En efecto, la idea de que la obra de arte y el poema son lugares donde la verdad adviene con ventaja o que, en definitiva, es la plataforma óntica donde la pugna entre Mundo y Tierra hace aflorar los trazos de la belleza y la verdad sería perfectamente proyectable sobre cualquier artesanía o criatura natural capaz de suscitar vivencias estéticas. El "estado de abierto del ser", vale decir, la supuesta veracidad intrínseca de la obra poética, sería algo predicable de toda cosa con potencialidades estéticas. Por lo demás, los criterios de inutilidad, humanidad y creatividad no garantizan *per se* la condición artística de ningún objeto. Por otro lado, ningún poema estéticamente efectivo necesita de la legitimación de un factor extrínseco a su constitución como obra poética, como lo sería una verdad que trascienda su simple veracidad óntica. En último término, la poesía nunca es *arcilla veritatis*. Ello, a pesar de que la sutil "materia" de que se compone todo poema sea el lenguaje, es decir, la misma "materia" con la que se articulan los discursos de verdad.
4. Buena parte de las tesis en cuestión resulta de la aplicación de un método de dudosa pertinencia, consistente en:
   - entronizar a la poesía de Hölderlin (en general, altamente conceptual) como el paradigma de toda "verdadera" poesía;
   - interpretar sus contenidos —pese a los escrúpulos que expresa en la "nota previa" a la segunda edición de sus *Interpretaciones*

sobre el poeta romántico (Heidegger, 1983: 28) —después de haber convertido el texto hölderliniano en una suerte de documento que sólo puede encerrar "la verdad" de múltiples maneras y, por último,

- convertir tales interpretaciones en filosofemas acerca de las cosas del mundo, de la historia, del hombre, de los dioses, etc., sin que el camino termine ahí, pues tales interpretaciones se presentan como tesis cargadas de verdad a la par que como puntales de nuevas interpretaciones de los mismos y otros textos.

De ese modo, cabe dudar con mucha seriedad de que, conforme al modo heideggeriano de asumir la poesía, ésta pueda disfrutarse estéticamente. Sólo en muy escasa medida la interpretación da pie al goce de lo poético y no faltarían razones para concluir que aquélla obstruye fatalmente a éste.

III

Asombra sobremanera que, a partir de premisas similares, Platón haya terminado por condenar y degradar lo poético y Heidegger se haya afanado en colocarlo en las cumbres más altas de los reinos del Ser. Ese pasmo aumenta cuando se considera la coincidente vocación autoritaria que anima a los dos pensadores, así como la aparente similitud de ciertas condiciones histórico-políticas que les tocó afrontar. No sé hasta qué punto pueda equipararse la época de la "imagen del mundo", del "olvido del ser" y de la hybrica y deshumanizante expansión de la técnica con la Grecia inmediatamente posterior a la era de Pericles, sumida en la decadencia cultural y en la confusión política y moral. De todos modos podría aventurarse que ambos momentos históricos tienen en común sendas situaciones designables con el anchuroso vocablo "crisis". Sin embargo, llama la atención que los usos y abusos de la palabra en manos de los sofistas y de los poetas que se apartan de la gran tradición poética griega (en especial, la tragedia, la épica y todos los géneros de mayor sentido pedagógico y civil) aparezcan a los ojos de Platón como la causa de la mencionada crisis, cuando al contrario, en el caso de Hei-

degger, la poesía —al menos cierta poesía escrita, en alemán, no exclusiva aunque sí predominantemente romántica, pese a los vínculos del filósofo con poetas como René Char— es vista como la gran alternativa contra la metafísica tradicional y sus realizaciones culturales y sociales en el siglo xx.

No me parece posible explicar esta extraña oposición frontal entre Platón y Heidegger, a partir de la composición interna de la obra del alemán. No veo cómo puede derivar de *El ser y el tiempo* una idea esencialista de la poesía como la que acabo de resumir. Por ejemplo, en un cotejo de la visión de la verdad que Heidegger describe en el parágrafo 44 de dicha obra con las referencias sobre el "ponerse en obra" de la verdad que se hallan en algunos de sus textos sobre poesía, podrían leerse ciertas afinidades; pero el hiato que supone la notoria ontoteología de la poesía y el sacratismo mistérico que ya he señalado en ese "segundo" Heidegger imponen la evidencia de la discontinuidad entre ambos momentos del pensamiento heideggeriano. Esto es lo que me impulsa a suponer que la solución del problema planteado está en factores externos a la obra del gran pensador de la Selva Negra.

No hace falta una gran perspicacia para percatarse de que, en punto a poesía, Heidegger se identifica con la tradición que arranca con Platón, prosiguen los neoplatónicos y los más prominentes renacentistas italianos, así como los más destacados poetas románticos y los filósofos idealistas alemanes, y que sigue proyectándose en poetas de la importancia de Rubén Darío (para quien el poeta es justamente "pararrayo celeste"). En realidad, Heidegger no sólo asimila el legado esencialista de esa tradición, decretando sin más que la verdad es la esencia del arte, sino que es uno de sus principales continuadores, al punto de que contribuye de modo relevante a su resurgimiento en la crítica literaria contemporánea.

Ciertamente, el romanticismo de estirpe germánica y su fuerte influjo en la filosofía moderna alemana deben de estar en la raíz del entusiasmo heideggeriano por la poesía. Sin embargo, ello no da respuesta a una pregunta anterior: ¿cómo y en razón de qué se dio el tránsito de una situación de expulsión de la poesía de los predios de la filosofía a otra en que aquélla es tan digna que prácticamente debe sustituir a ésta? Durante siglos, Aristóteles aparece como el primero y último de

los grandes filósofos en haber reconocido la dignidad ontológica, epistemológica y ética del arte, de la poesía y de la retórica. Fuera del ámbito de las poéticas preceptivas, la poesía dejó de ser objeto de atención intelectual durante la larga Edad Media europea. Curiosamente, la rehabilitación de Platón y del neoplatonismo por pensadores como Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola y Giordano Bruno significó un paso decisivo para la redignificación de la poesía como tema pertinente para la filosofía. Esto se explica por el hecho de que los pensadores renacentistas se concentran sólo en el componente entusiástico, "furioso", de la explicación platónica de la poesía. Por su parte, aquí hallamos la raíz del ideal romántico del genio, así como de las creencias románticas acerca de un fundamento trascendente y divino de lo poético. Tampoco estará de más considerar ciertas proyecciones del romanticismo en movimientos de vanguardia como el surrealismo y el expresionismo, que a su turno pudieron influir —como es el caso del último— en corrientes como la fenomenología husserliana.

Debería bastar la sumarísima relación histórica que acabo de hacer para hallarle sentido a la redignificación de la poesía de cara a la filosofía en general y del pensamiento de Heidegger, en particular. Pero no se olvide que no se trata de un simple rescate de lo poético como tema de la filosofía. Hay algo más profundo en todo esto y es que se trata de una recuperación de lo poético porque viene legitimado por un fundamento *divino* o *sagrado*. Ya Marsilio Ficino había abogado con fuerza en favor de la idea de que sólo de Dios puede proceder la verdadera poesía. Pero este modo de reivindicar la dignidad de la poesía tuvo notables precursores en la misma Edad Media, aunque no en la filosofía de esa época, en virtud del impulso que Isidoro de Sevilla dio a lo que Curtius llama "poética bíblica" (Curtius, 1955: 766). Según este gran historiador y filólogo alemán, "la poética teológica fue siempre querida de los poetas, porque dejaba a la poesía el puesto más elevado entre las artes y las ciencias" (*ibid.*: 766). Los antecedentes de esta manera de representarse lo poético se remontan a la curiosidad griega por saber quién inventó —dioses u hombres— las artes más importantes, siendo ése el contexto en que Plutarco y, sobre todo, Jenofonte estructuran la tópica de los relatos genealógicos que habrán de dar cuenta de dichas artes. Sin embargo, en nuestro orden

cultural heleno-cristiano, puede hablarse de toda una tradición del panegírico a la poesía que, pese a tener sus raíces en épocas que van más allá de la era cristiana, alcanza su esplendor a partir del Renacimiento, sin que esto signifique que su existencia fuera nula durante los largos siglos de la Edad Media, como lo demuestran, por ejemplo, Petrarca y Bocaccio.

Más allá de los detalles históricos, lo que me interesa es destacar la existencia de una amplia y profunda tradición europea, cuyo eje es una suerte de mito fundacional de la poesía, que legitima a ésta como "señora de todas las ciencias". Una de las perlas más ricas de la tradición en referencia es el anónimo *Panegyrico por la poesía,* aparecido en Sevilla, en 1627. Su interés radica en que postula un haz de ideas muy representativo de la teología poética; a saber: la poesía es ilustre porque procede nada menos que de Dios; la poesía se inventó para alabar a Dios (su función no consiste sólo en deleitar); Platón imitó a los poetas cuanto pudo y si los proscribió de su República fue para que no se notase que los imitaba; Platón fue el principal enemigo de la poesía, pero la conoció mejor que nadie (idea que siempre me ha acompañado, aun antes de conocer la existencia del *Panegyrico*); el furor poético es "merced del cielo"; la poesía abarca todas las ciencias y artes, las de cariz práctico y las especulativas, razón por la que es más noble que la filosofía o, cuando menos, es la "filosofía principal"; la poesía es la más elevada y la más antigua de las artes; la poesía hace a los hombres virtuosos; la poesía puede exponer doctrinas científicas de manera artística; la poesía tiene más fuerza y persuasión que la lógica; etc. Para el autor del *Panegyrico*, hay otro factor de legitimación de la poesía: el hecho de que ha sido el tipo de lenguaje que han usado el propio Dios y algunos santos como Agustín y Ambrosio, además de que con él se hizo la Biblia. Por si fuera poco, los primeros poetas fueron Luzbel y los demás ángeles, y el arcángel Miguel enseñó la poética a Adán. Pero hay más: el mismísimo Cristo —quien conocía todas las ciencias y artes— escribió poesía, capacidad que también tendría la Virgen María. Por si no bastara, también el demonio era poeta. En resumidas cuentas, hallamos en textos como el multicitado *Panegyrico* una idea de la poesía en tanto que conjunción de divinidad y verdad. Para Curtius, se trata de una obra que resulta de una evolución ideológica que, arrancando de la poética bíbli-

ca "dio lugar a una poética teológica y hasta a una metafísica teocéntrica de las artes, incompatible con el tomismo".[2]

En virtud del influjo que ejerció esta poética teológica en los grandes poetas españoles de los Siglos de Oro, como Lope de Vega, Calderón de la Barca y Cervantes, no es descabellado suponer que, por muy diversas vías y de maneras igualmente múltiples, alcanzara a los románticos alemanes. Ahora bien, ya se han señalado las afinidades entre éstos y el Heidegger que piensa lo poético. Sin embargo, es posible y tal vez necesario precisar esa afinidad no sólo en lo que respecta a los referentes griegos que determinan la "poética" de Heidegger, sino también los de raigambre cristiana. Por lo demás, tampoco debería causar extrañeza que Heidegger conociera los principales componentes de la mencionada poética teológica tan bien como las grandes teorías griegas de lo poético, dados la atmósfera católica en que se educó, los estudios de teología que realizó y los fuertes vínculos que en su juventud sostuvo con los jesuitas.

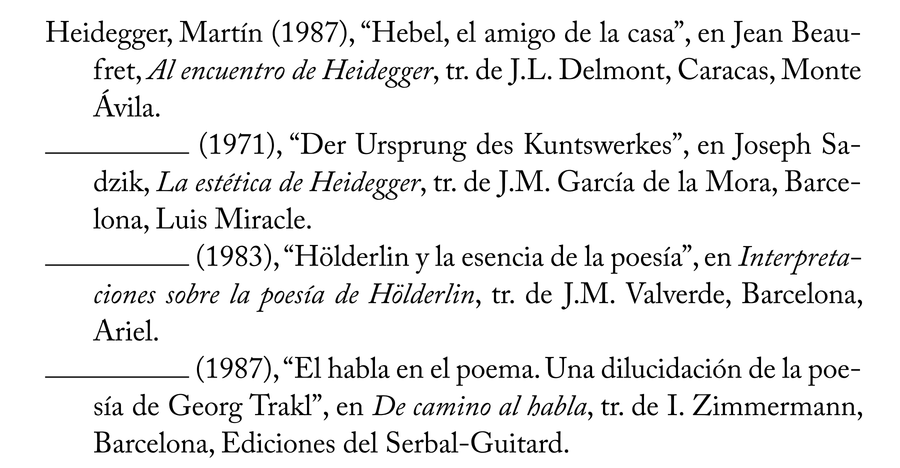
Concluyo, pues, formulando la hipótesis que anuncio al principio de esta ponencia: que el esencialismo de las ideas de Heidegger sobre poesía y verdad podría deberse, tanto a una singular aceptación del esencialismo platónico, como al influjo, por vías todavía sin determinar, de la poética teológica de cepa católica. Como toda hipótesis, ésta debería someterse a prueba. Por lo pronto, he aquí una razonable suposición que podría interesar a algún colega audaz, en trance de hacer su tesis de doctorado en filosofía.

Bibliografía

Curtius, Ernest Robert (1955), *Literatura europea y Edad Media latina,* v. II, tr. de Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg W.F. (1985), *Estética,* t. 5, "La forma del arte romántico", trad. de A. Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte.

[2] Todas las referencias al *Panegyrico* provienen de Curtius (1955: 769 y ss.).



Heidegger, Martín (1987), "Hebel, el amigo de la casa", en Jean Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, tr. de J.L. Delmont, Caracas, Monte Ávila.

__________ (1971), "Der Ursprung des Kuntswerkes", en Joseph Sadzik, *La estética de Heidegger*, tr. de J.M. García de la Mora, Barcelona, Luis Miracle.

__________ (1983), "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, tr. de J.M. Valverde, Barcelona, Ariel.

__________ (1987), "El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl", en *De camino al habla*, tr. de I. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard.

Heidegger: en camino a la poesía

Óscar Martiarena

A la memoria de Juan Garzón

Entre los filósofos que se han ocupado de la poesía, el nombre de Martín Heidegger ocupa un lugar singular. En particular, porque más que hacer una consideración estética sobre la creación poética, específicamente a partir de la llamada "vuelta", buena parte del pensamiento de Heidegger se desenvuelve precisamente a la par del diálogo que establece con la poesía. Dicho con mayor precisión: es en la medida en que entabla un diálogo con la poesía que el pensamiento de Heidegger se despliega y constituye, no sólo en su originalidad, sino quizá también en su relevancia.

A partir del año de 1936 en que Heidegger pronuncia en Roma su célebre "Hölderlin y la esencia de poesía", las referencias al decir poético se multiplican en su obra. Están presentes en las *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* que Heidegger publica por primera vez en 1944. También en diversos textos que se integrarán después a las posteriores ediciones de las *Interpretaciones...* Asimismo, la búsqueda de pensar a partir de la poesía aparece en muchos de los ensayos que forman el libro titulado *Conferencias y artículos* y, en especial, en *De camino al habla*, donde el diálogo con la poesía es una constante. El diálogo al que nos referimos está presente también en *Holzwege*, en el importante "¿Para qué poetas?", donde Heidegger, a partir de una referencia a Hölderlin, se detiene en el decir poético de Rilke.

Las continuas referencias a la poesía y el diálogo que Heidegger establece con ella no han dejado de sorprender e incluso inquietar a muchos. Particularmente en una época en que la filosofía, con excepción de algunos casos también singulares como el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, se desarrolla mediante un régimen discursivo sistemático

y lineal. Sin embargo, la presencia de la poesía llama la atención también por lo que al parecer está en juego en el proceder heideggeriano y lo que a partir de ahí el propio Heidegger despliega.

El trabajo de interpretar el sentido del diálogo que Heidegger entabla con la poesía es enorme. No pretendo en estas breves líneas dar cuenta de él y de sus particularidades. No obstante, después de leer y revisar algunas de las diversas incursiones que Heidegger emprende con la poesía y, a decir verdad, después de sentirme atraído y muchas veces fascinado por sus interpretaciones, me surgió la pregunta del *porqué* de su proceder, esto es, de su opción por dialogar con la poesía en el devenir de su pensamiento.

Una indicación para una posible respuesta, breve pero creo atinada, la proporciona Georg Gadamer en su artículo "Hegel y Heidegger". Dice Gadamer:

> Y ciertamente Heidegger, en un punto decisivo de su pensamiento, el punto de la "vuelta" (*Kehre*), se arriesgó conscientemente a incorporar el lenguaje poético de Hölderlin a la conciencia lingüística de su propio pensar. Lo que de este modo le fue posible decir, constituye, para ese preguntar suyo que se remonta por detrás de la metafísica, el firme suelo y fundamento sobre el cual encuentra positiva satisfacción su crítica del lenguaje de la metafísica y explicita toda destrucción de los conceptos tradicionales (Gadamer, 1981: 145).

Quisiera destacar tres elementos presentes en el texto de Gadamer. En primer lugar, que la decisión de Heidegger de incorporar a su pensar el lenguaje poético de Hölderlin se realizó en un momento "decisivo" de su pensamiento. A continuación, que la decisión fue tomada con plena conciencia. Finalmente, la consideración referente a que la incorporación del lenguaje poético de Hölderlin haya permitido a Heidegger la constitución de un sólido fundamento para criticar el lenguaje de la metafísica y emprender la destrucción de los conceptos tradicionales.

En particular, el tercer elemento nos puede hacer recordar un motivo fundamental presente, al menos al nivel de su enunciación, en *El ser y el tiempo*. Como sabemos, en su búsqueda por mostrar la preminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser, Heidegger subraya la dificultad para acceder a la pregunta misma e incluso para su propia

formulación. De hecho, los primeros parágrafos de *El ser y el tiempo* dan cuenta precisamente de la inquietud de Heidegger en torno a los escollos que se interponen al interrogar mismo. Para enfrentarlos, Heidegger propone dos tareas fundamentales. En primer lugar, la constitución de una analítica existenciaria del "ser ahí", como horizonte para una exégesis del sentido del ser en general, y en segundo, la tarea concerniente a una "destrucción" de la historia de la ontología.

Para Heidegger, la analítica existenciaria del "ser ahí", es decir, el contenido de la primera tarea, ha de buscar dar cuenta de la constitución del "ser en el mundo" del "ser ahí". La meta inmediata de la analítica existenciaria es poner de relieve la estructura original, unitaria y total del "ser ahí". Asimismo, Heidegger adelanta en el parágrafo 5 de la obra que, como característico del sentido propio del "ser ahí", se muestra la *temporalidad*. Fundamentalmente porque "el tiempo, en sentido del 'ser en el tiempo', funciona como criterio de la distinción de las regiones del ser" (Heidegger, 1987*a*: 28). Así, "la exégesis del ser en cuanto tal abarca, por ende, el poner de manifiesto la *temporariedad* del ser" (*ibid*.: 29).

Sin embargo, este poner de relieve la *temporariedad* del ser no es tarea fácil, debido a que la propia forma de ser del "ser ahí" se resiste a ello. Dice Heidegger:

> El "ser ahí", en su modo de ser en todo caso, y según esto también con la comprensión del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella (*ibid*.: 30).

Asimismo, Heidegger advierte que la interpretación en la que el "ser ahí" se encuentra es histórica, situación que dificulta el poner de relieve la *temporariedad* misma:

> el "ser ahí" —dice Heidegger—, no tiene sólo la propensión a "caer" en su mundo, en el cual "es", e interpretarse reflejamente desde él; "ser ahí" "cae", a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir (*ibid*.: 31).

De donde surge, a los ojos de Heidegger, la segunda tarea a realizar que mencionábamos arriba:

> Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el "ver a través" de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante (*ibid*.: 33).

Esto es, Heidegger considera que para poner de relieve la *temporariedad* del ser es necesario todo un proceso de "destrucción" del contenido de la ontología antigua, a fin de "reblandecer" las canteras de la tradición endurecidas a través del tiempo y abrirse un camino hacia las experiencias originales en que se constituyeron las determinaciones del ser, que son las que nos constituyen.

Como sabemos, la parte correspondiente a esta "destrucción" de la ontología antigua, que constituiría la segunda parte de *El ser y el tiempo*, no fue publicada. Tal vez por la misma razón por la que no se dio a la luz tampoco la tercera sección de la primera parte y que el propio Heidegger expone en su *Carta sobre el humanismo:* "La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la Metafísica" (Heidegger, 1972: 81).

Como vemos, Heidegger concentra la razón de este "fallo" en que el pensar "no pudo" realizar la tarea emprendida con ayuda del habla de la metafísica. Esto es, Heidegger no encontró "a la mano" un decir, distinto al "habla" de la metafísica, que le permitiera consumar la primera parte de su obra. Como podemos recordar, en esa tercera sección de la primera parte de *El ser y el tiempo* que no fue publicada, Heidegger buscaba dar una "vuelta" sobre las dos secciones anteriores. Siempre en el sentido de una "exégesis del 'ser ahí' en la dirección de la temporalidad como horizonte de la pregunta que interroga por el ser", que constituiría la primera parte de la obra, en la primera sección Heidegger había desarrollado el análisis fundamental y preparatorio del "ser ahí". En la segunda, Heidegger se había ocupado del "ser ahí" y la temporalidad. La tercera, como lo hace saber el propio Heidegger en el plan de su obra (Heidegger, 1987*a*: 50), debía titularse *Tiempo y ser*, cuyo título hace

girar el de la obra misma. No por cambiar de perspectiva, como también nos lo hace saber Heidegger en la mencionada *Carta sobre el humanismo,* sino porque en esta vuelta, advierte, "alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado" (*ibid.*).

Así que, dado el testimonio del propio Heidegger, podemos decir que la dimensión desde la que su pensar experimentó *El ser y el tiempo* "no pudo" expresarse al no poder, desde el habla de la metafísica, construir la sección "Tiempo y ser". Situación que evidencia un severo problema para el pensar mismo y que, a su vez, nos acerca a lo enunciado por Gadamer referente a que Heidegger se encontró en un punto decisivo de su pensamiento precisamente en el momento de la "vuelta". Decisivo, fundamentalmente porque frente a la "imposibilidad" de escribir "Tiempo y ser" con los conceptos tradicionales, Heidegger se veía en la necesidad de atrever una vereda distinta que le permitiera continuar el camino abierto por *El ser y el tiempo*.

Sin embargo, a pesar de la imposibilidad que enfrentó su pensar, Heidegger hace notar, también en la *Carta sobre el humanismo*, que la conferencia "De la esencia de la verdad" de 1930, "permite echar un vistazo sobre el pensar de esta vuelta de *Ser y tiempo* a *Tiempo y ser*" (Heidegger, 1972).

En "De la esencia de la verdad", Heidegger (1979*a*) muestra la dimensión histórica de la verdad. Si bien al finalizar la primera sección de *El ser y el tiempo* hace una incursión sobre la mutua pertenencia de la verdad, como "desocultamiento", y el "ser ahí", como "descubridor", es posible pensar que la cuestión de la verdad, al haber pasado por el cedazo de la dimensión de la temporalidad, que constituye la segunda sección del libro, debería haber aparecido entonces cargada ya de historicidad para la sección "Tiempo y ser" no publicada. Dicho de otra manera, la sección no concluida habría de haber dado cuenta de la temporalidad de la verdad; esto es, de la historicidad de la mutua pertenencia entre verdad y "ser ahí". Y este es precisamente, como decíamos, el tema fundamental de la conferencia "De la esencia de la verdad". Aquí, Heidegger muestra que preguntar por la verdad equivale a interrogar por la forma en la que en una "apertura" histórica determinada cobra presencia la esencia de la verdad. Asimismo, que es propio del "ser ahí" el encon-

trarse siempre en el ámbito de una apertura específica; es decir, que es sólo en una apertura histórica determinada que la verdad se constituye en un estar abierto del "ser ahí" frente a los entes.

En esta dirección, "De la esencia de la verdad" nos devuelve, aun siendo de manera indirecta, a la razón por la cual Heidegger en *El ser y el tiempo* considera necesaria una segunda tarea, la de la "destrucción" de la ontología antigua para mostrar la preminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser. Y ello es así porque, si la apertura es histórica y si en ella la verdad y el "ser ahí" se pertenecen, es clara la necesidad de un singular esfuerzo para que el "ser ahí" pueda salir de la "comprensión que le es inherente" y de la "interpretación de él" en la que se desenvuelve. Este esfuerzo es precisamente el que hay que realizar para la crítica del lenguaje de la metafísica y de los conceptos tradicionales.

En el plan del tratado que aparece en el parágrafo 8 de *El ser y el tiempo*, se anuncian tres trabajos específicos: uno sobre Kant, el segundo sobre Descartes y, finalmente, un tercero sobre Aristóteles. Si bien, como mencionamos, la segunda parte de la obra no se publicó como tal, al parecer Heidegger avanzó en su preparación. Lo prueba la publicación de *Kant y el problema de la metafísica*, la realización de un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles en los años 1931-1932 y un texto que quedó recogido en *Holzwege*, redactado en 1938 que es ampliamente conocido. Me refiero a "La época de la imagen del mundo" (Heidegger, 1979*b*), donde destacan las referencias al pensamiento cartesiano.

De principio, en "La época de la imagen del mundo", Heidegger nos dice:

> En la metafísica se opera la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada concepción de la verdad. Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan la época (*ibid.*: 68).

Ahora bien, para Heidegger es la metafísica de Descartes la que abre la época moderna. De tal manera que pensar lo que en la metafísica cartesiana se juega, implica pensar, por lo enunciado, la época moderna misma. Al respecto, Heidegger nos dice: "En la metafísica de Des-

cartes se determina por primera vez lo existente como objetidad del representar y la verdad como certidumbre del representar" (*ibid*.: 78). Esto es, es característico de la época moderna el que la verdad aparezca como resultado de una representación del sujeto y como resultado de una objetivación que el propio sujeto hace de los entes. Para Heidegger, este representar es característico de la ciencia y la técnica modernas, aunque también de la estética y las políticas culturales.

Como vemos, a pesar de lo breve de la referencia, lo que está en juego es un dirigirse, por parte de Heidegger, a pensar la forma de ser del mundo moderno a partir de pensar lo que está en juego en la metafísica cartesiana. Dicho en el lenguaje de *El ser y el tiempo*, de lo que se trata es de un esfuerzo por pensar la comprensión que nos es inherente y la interpretación histórica que nos envuelve. De hecho, es una reflexión de la cual, dice Heidegger, "es el valor de convertir en lo más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines" (*ibid*.: 68). Así que Heidegger, en "La época de la imagen del mundo", decide arriesgarse conscientemente, como decía Gadamer, a avanzar en la "destrucción" de la metafísica tradicional anunciada en *El ser y el tiempo*; lo que implica convertir en discutible la verdad cartesiana que funda la época moderna y, por tanto, cuestionar también sus fines. De tal manera que lo que hay aquí por parte de Heidegger es un salir de la interpretación tradicional que nos es inherente y que es la propia de la época moderna.

En su incursionar en la esencia de la representación, Heidegger encuentra que es característico de ella, a diferencia de los griegos antiguos en quienes lo existente y su percepción pertenece al ser (*ibid*.: 80), el que el hombre moderno se sitúe en la posición de "llevar ante sí lo existente como opuesto" (*ibid*.: 81). Es decir, en el mundo moderno, el hombre se coloca frente a los entes y los entes aparecen ante él como representación. Dice Heidegger: "Ser moderno es propio del mundo que se ha convertido en imagen" (*ibid*.: 82).

Pero además, para Heidegger, la representación es la condición de posibilidad para que en el mundo moderno la ciencia y la técnica se hayan convertido en lo que domina las actividades de los hombres. Incluso, como aparecerá más tarde en "La pregunta por la técnica", la representación es la condición de posibilidad de que la tierra misma sea

para los modernos un almacén de materias primas donde los hombres somos llamados incesantemente a pertenecer a las estructuras de la producción.

A partir de lo anterior, bien podríamos entonces preguntarnos: ¿qué es lo que ha permitido al pensamiento de Heidegger en "La época de la imagen del mundo" arriesgarse a salir de los conceptos tradicionales? ¿Qué es aquello que lo sostiene en su decisión consciente que se dirige a interrogar por los axiomas y los fines que nos constituyen? Dicho de otra manera: ¿qué es lo que le ha permitido avanzar en la "destrucción" de la metafísica, particularmente de la metafísica cartesiano-moderna?

Una respuesta la encontramos al final del propio "La época de la imagen del mundo", que termina con una alusión a Hölderlin, inmediatamente después de apelar a la necesidad de realizar una auténtica meditación sobre ese "abismo" que somos los modernos entre el ser y lo existente.

En efecto, si como vimos Heidegger se había visto imposibilitado para, con el habla de la metafísica, emprender el momento esencial de la "destrucción" de los conceptos tradicionales, el camino fue buscar salir específicamente de ellos, en particular de la metafísica de la representación, que es la metafísica moderna. Lo cual le implicaba un no situarse frente a lo existente como un opuesto, como es propio del representar, sino más bien atrever una vereda distinta. Su decisión consciente, como dice Gadamer, fue pensar a partir, no de los conceptos tradicionales, sino del habla poética de Hölderlin. Incluso podríamos afirmar, yendo ahora más allá de Gadamer, que si efectivamente fue la incursión de su pensamiento en el decir poético de Hölderlin lo que le dio el sostén necesario para continuar con su tarea de "destrucción" de los conceptos tradicionales de la metafísica, fue porque la poesía de Hölderlin le permitió salir de la interpretación que nos es inherente. Lo cual tendría una prueba en el hecho de que entre la citada "La esencia de la verdad" de 1930 y "La época de la imagen del mundo" de 1938, media precisamente su "Hölderlin y la esencia de la poesía", de 1936.

Sin embargo, aún queda preguntarnos el porqué de la elección particularmente del decir poético de Hölderlin para avanzar en su tarea de la destrucción de la metafísica. Al respecto, podríamos ensayar la siguiente respuesta.

Para Heidegger, en el habla se muestra la pertenencia del hombre al habla misma. El habla es la casa de lo que es y es conversación, en tanto lo hablado nos exhorta a corresponder al habla misma (Heidegger, 1987*b)*. De tal forma que, a pesar de que en la época moderna el hombre se represente lo existente como un opuesto, lo cierto es que al habla corresponde el hombre hablando. Dice Heidegger: "El hombre se comporta como si fuera el forjador y dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre" (Heidegger, 1994: 165). Como vemos, Heidegger alude entonces a una pertenencia del ser del hombre al lenguaje no mediada por ente alguno, como sí es el caso en la metafísica de la representación, que objetiva el lenguaje y lo convierte en lingüística o "instrumento" de comunicación. Es decir, que a lo que Heidegger alude es a que en el hablar le va al hombre su ser.

Pero además, para Heidegger, es en *lo hablado* donde el hablar se consuma. *Lo hablado* es lo que nos permite continuar en la conversación, que es el habla misma. Sin embargo, si por encima de las diversas formas de lo *hablado* pensamos en la esencia del hablar del habla, conviene, para Heidegger, referirse a un *hablado* puro. Dice Heidegger: "Un hablado puro es aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. *Lo hablado puro es el poema*" (Heidegger, 19879*b*: 15). Es decir, Heidegger encuentra en el poema un habla que es fundadora, iniciante del habla humana misma y, por tanto, más originaria que la propia de la metafísica. Acudir al habla del poema es acudir a lo más originario del lenguaje mismo y, con ello, es asistir a lo que es lo más propio del hombre.

Es en esta dirección que podemos decir que Heidegger encuentra en el habla originaria del poema, como dice Gadamer, "un firme suelo" para la crítica del lenguaje de la metafísica y la destrucción de los conceptos tradicionales. La poesía es entonces, en el proyecto heideggeriano, un sólido anclaje para la realización de la segunda tarea que *El ser y el tiempo* anuncia como necesaria para mostrar la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser. Pero ello es así porque es en el decir poético donde Heidegger encuentra la posibilidad de no quedarse atrapado en la interpretación que nos es inherente. Interpretación que para nosotros los modernos implica la escisión del hombre con respecto a lo que se representa. El poema, el decir poético, es el

habla que nos recuerda la pertenencia del hombre a la unidad de lo hablado.

Vale la pena insistir en que la incursión de Heidegger en el habla de la poesía se encuentra en cierta forma anunciada desde *El ser y el tiempo,* en particular por su búsqueda de salir de los conceptos tradicionales para mostrar la pertinencia de la pregunta que interroga por el ser. Su apelación al decir poético no es entonces un simple discurrir estético o, como piensan algunos, un extravío, sino que forma parte del proyecto de la "destrucción" de la metafísica presentado desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*. Ahora bien, lo que Heidegger hace, a la par de entablar un diálogo con la poesía, es abrir nuevos caminos para el pensar y constituye para nosotros una parte fundamental de su pensamiento, en la medida de la conversación que establece con un decir originario, no mediado por teorías lingüísticas o estéticas o por la voluntad de representar.

Por otra parte, tal vez convenga agregar que no por dialogar con la poesía Heidegger "cae" en la poesía. Aprovechemos una alusión del propio Heidegger al pensar poético del Nietzsche de *Así habló Zaratustra*. Dice Heidegger: "La información dada a menudo de que el pensamiento de Nietzsche había caído fatalmente en la poesía, es ella misma sólo el abandono del preguntar pensante" (Jünger y Heidegger, 1979: 88).

Pero si aceptamos esto, aún queda la pregunta referente a por qué Hölderlin es el poeta al que más acude Heidegger. Al respecto, una respuesta posible es que es Hölderlin quien, en el mundo moderno, ha singularmente poetizado lo que preocupa a Heidegger; esto es, la escisión que constituye a la época moderna gobernada por la metafísica de la representación. En efecto, formado originalmente en las luces de la Ilustración, Hölderlin pronto se apercibe de la distancia que media entre el mundo griego, en el que el hombre era *uno* con todo, y nuestra modernidad escindida. Paralelamente, Heidegger sabe que la modernidad implica la constitución de una razón utilitaria en la que los hombres, por la escisión que establecen entre el mundo y ellos mismos, no ven a la tierra más que como objeto que convierten en imágenes ante los ojos. Esto es, Heidegger, que muy pronto se da cuenta que la unidad entre hombres y mundo está impedida por la metafísica de la representación, encuentra una fuente para su pensar en el poeta que en su decir

ha mostrado que la armonía del mundo griego, en la que lo existente y su percepción pertenece al ser, nos es ajena.

Pero, por otra parte, ciertamente es posible pensar que, además del paralelismo que encuentra entre su camino y el del poeta, Heidegger recibe de Hölderlin algo más que es fundamental y que se expresará en sus aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin, pero también en textos como *Serenidad.* En breve, Heidegger recibe del decir poético de Hölderlin la fuerza para permanecer en la escisión que constituye al mundo moderno, lo cual implica no dejarse avasallar por el dolor provocado por la ausencia de la unidad, pero también no conformarse con una subsistencia inerte en el mundo de la representación. De esto, claro está, habría que hablar mucho más. Por ahora, sólo hemos querido intentar una aproximación a Heidegger en su *camino a la poesía.*

Bibliografía

Gadamer, G. (1981), "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Heidegger, Martín (1994), "Poéticamente habita el hombre...", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

__________ (1987, *a*), *El ser y el tiempo*, 2a. ed., 6a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica.

__________ (1987, *b*), "El habla", en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

__________ (1979, *a*), "De la esencia de la verdad", en *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.

__________ (1979, *b*), "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Ed. Losada.

__________ (1972), *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones Huascar.

Jünger, E., y M. Heidegger (1994), *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós.

Heidegger y Wittgenstein. El ser, la angustia, el habla, el silencio

Martha Massa

Los filósofos que intentan explicar esta época, marcada por la caída de las ideas de lo grande e importante, suelen vincular los nombres de Heidegger y Wittgenstein para referirse a los pensadores de este siglo que con más claridad se opusieron a una concepción de la filosofía que se había vuelto falsa para sí misma, y para señalar una serie de rasgos que les son comunes: la preocupación por distinguir radicalmente a la filosofía de las ciencias; la inquietud por reinterpretar la intuición kantiana que reconoce en los limites del pensamiento algo distinto de un defecto; o el interés por incluir en la temática filosófica cuestiones como el misterio del mundo, de la existencia, del ser. Algunos autores han tratado de estrechar aún más el vínculo —mediante una lectura heideggeriana de Wittgenstein o una lectura wittgensteiniana de Heidegger—, con el propósito de hallar incluso afinidades sistemáticas entre sus filosofías. Dentro del proyecto de una filosofía trascendental del lenguaje, que postula *el carácter esencialmente comunicativo de la razón,* Karl-Otto Apel ofrece una interpretación muy sugestiva, que prácticamente identifica la problemática y las soluciones filosóficas de Heidegger y Wittgenstein (Apel, 1985, 1967). En la medida en que esa *filosofía trascendental del lenguaje* se propone recuperar el modo de pensar hermenéutico y radicalizar la reflexión sobre la *comprensión* —"el modo de ser del *ser-ahí*"—, la perspectiva desde la que Apel se acerca a Wittgenstein es claramente heideggeriana. Apel parte de la idea, muy poco ortodoxa, de un Wittgenstein que, en el *Tractatus,* se plantea como verdadero problema la posibilidad de que la filosofía escape de la "apariencia metafórica" de un lenguaje que le impide enunciar, aunque lo "muestre", el sentido ontológico de las proposiciones de la forma "x es" (Apel, 1985: 228 y 229). Para Wittgenstein, dice Apel,

> no cabe duda de que la sustitución de la variable x en "x es listo" por el nombre propio Juan "muestra" implícitamente que "Juan existe". Pero si yo enuncio la proposición "Juan existe" como proposición de una ciencia ontológica, estoy ya dentro del "sinsentido", ya que la proposición suena como esta otra: "Juan canta". ¿Cómo puede la filosofía escapar a esa "apariencia metafórica" de su lenguaje? —éste es el verdadero problema que planteó Wittgenstein en el *Tractatus* (*ibid.*: 229).

Con su propia enunciación de lo que señala como "verdadero problema" del *Tractatus,* Apel sugiere la existencia de respuestas alternativas a la cuestión sobre la posibilidad de un discurso filosófico con sentido acerca de la forma a *priori* del discurso y su relación con la forma de la realidad, facilitadas incluso por la supuesta asunción wittgensteiniana de una ontología subyacente al lenguaje de los hechos.

> Wittgenstein —dice Apel— no puede menos que asumir la ontología implícita en la forma lógica del lenguaje, por ejemplo en la estructura de las variables x, y hacerla explícita en su propio metalenguaje. El sentido ontológico del "x es..." asegura por sí solo la función semántica del lenguaje (*ibid.*: 228).

Desde ese punto de vista, Apel sugiere que, para Wittgenstein, la carencia de sentido de proposiciones como "*A* es un objeto" se debe al intento fallido de poner en palabras, a la manera de un hecho empírico, algo que no puede sino *mostrarse* en lo que decimos verdadera o falsamente de A e identifica ese *mostrarse* con la *comprensión preontológica del ser* heideggeriana.

> Desde la perspectiva de Heidegger se podría... intentar dar una respuesta positiva a la sospecha de carencia de sentido, fundamental en Wittgenstein, de la forma siguiente: lo "previo y concomitante" que aparece en todo discurso, lo que según Wittgenstein sólo se "muestra" pero no puede decirse, es el "ser" (*ibid.*: 229).

Pero asumir que Wittgenstein reconoce como propiedad del lenguaje una *comprensión preontológica del ser* —filosóficamente susceptible de salir a la luz, de *mostrar-se*— y que, por tanto, podría también reconocer que en la ontología fundamental de Heidegger se encuentra una so-

lución al problema del sentido,[1] implicaría olvidamos de que, para Wittgenstein, la consideración de lo decible y lo indecible como características de la realidad forma parte de la ilusión que nos hace suponer que con proposiciones como "*A* es un objeto" nos referimos a algo que está más allá de lo que puede decirse. De acuerdo con lo planteado en el *Tractatus*, "*A* es un objeto" o "Sócrates es idéntico" son proposiciones sin sentido. La primera, porque viola los principios de la sintaxis lógica al pretender hacer pasar un concepto formal *(objeto)* por un predicado genuino; la segunda, porque contiene una palabra *(idéntico)* a la que "no habíamos dado un significado como *adjetivo*" (Wittgenstein, 1974: 5.4733). Pero, sobre todo, insistir en la idea de que *lo que* se *muestra* implica una ontología que subyace al lenguaje de los hechos, equivale a rehusarnos a *tirar la escalera*, es decir, a no aceptar que Wittgenstein nos deja sólo con el uso de las proposiciones del lenguaje cotidiano una vez que, luego de haberle servido como recurso, como forma de hablar transitoria, las proposiciones del *Tractatus* son declaradas en sí mismas *sinsentidos*.

> Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que las haya utilizado como escalones para remontarlas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)
>
> Debe superar estas proposiciones; entonces tendrá la visión acertada del mundo (*ibid.*: 6.54).

Los filósofos a *la* Rorty, de inspiración wittgensteiniana, piensan en su disciplina como en *una clase de escritura* que no se distingue de otras ni por el lugar que ocupa en la cultura, ni por su temática, ni por su método, sino, acaso, por el *parecido de familia* de aquellos textos que con mayor frecuencia hablan de autores como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Russell o Derrida.[2]

[1] Se trataría, claro está, de una solución con carácter de *proyecto* de un pensamiento que no pretende establecer nada de lo que existe en el mundo, sino hacer mostrar-se los fenómenos previos y concomitantes de la comprensión del ser *(Ser* y *tiempo)* o "producir la verdad del ser" *(Carta sobre el humanismo)*.

[2] Richard Rorty, en especial: *Philosophy and the Mirror* of *Nature,* Nueva Jersey, Princeton University Press, 1980; *Consequences* of *Pragmatism*, University of Minnesota

Los filósofos de esta línea[3] rompen con la noción del lenguaje como *medio* de expresión o de representación, que puede ser adecuado o inadecuado para dar cuenta del sujeto o del mundo y, en consecuencia, con la idea de que el lenguaje devela "verdades" que estaban ahí, esperando a ser descubiertas. Comparten una visión histórica del lenguaje como algo que cambia de forma y produce cambios culturales en virtud de múltiples contingencias y de miles de pequeñas mutaciones, propiciadas, sobre todo, por el talento de algunos filósofos, científicos o poetas que, al hablar de manera diferente, al inventar nuevas *herramientas* que sustituyen a las viejas, crean patrones lingüísticos y nuevas formas de vida que pueden, por azar, adoptar generaciones subsecuentes.

Heidegger y Wittgenstein encabezan la lista de los *héroes intelectuales* de estos pensadores. A ellos atribuyen el mérito de haber llevado a cabo la labor deconstructiva de la imagen del *conocer* que nos mantenía cautivos (Rorty, 1982: 32) y de ofrecernos una visión de *la verdad del escepticismo* —la verdad sobre el carácter no-epistemológico de la relación de los seres humanos con el mundo como totalidad— (Cavell, 1982: 241), a partir de dejarnos saber cuál sería el costo de nuestra continua tentación de conocimiento. En *Ser y tiempo:* la absorción en el mundo circundante, público, en la cotidianidad del hombre común, no determinado, que goza "como se goza" (Heidegger, 1988: 143). En las *investigaciones filosóficas,* el costo llega al límite de no saber lo que se dice (Cavell, 1982).

La influencia de Wittgenstein se dejaría sentir, para ese pensamiento contemporáneo, en la visión del carácter contingente del lenguaje y, sobre todo, en una actitud (¿irónica?) que aspira no a proponer nuevos métodos ni nuevas formas de pensar para responder a las viejas preguntas filosóficas, sino a liberar a los filósofos del ansia de dar solu-

---

Press, 1982; *Gontingency, lrony and Solidarity,* Nueva York, Cambridge University Press, 1989; *Essays on Heidegger and Others,* Philosophical Papers, vol. 11, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

[3] Por ejemplo: Stanley Cavell, *The Claim* of *Reason,* Nueva York, Oxford University Press, 1982; Alexander Nehamas, *Nietzsche, Life* as *Literature,* Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1985; Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy* of *Science,* Bloomington, Indiana University Press, 1980.

ción a los falsos problemas o a los que no la tienen —a enseñarles a destruir "todo lo interesante… todo lo grande e importante", bajo el consuelo de saber que lo que destruyen no es otra cosa sino "castillos en el aire" (*Investigaciones filosóficas*, núm. 118). De manera similar, sostienen que Heidegger vio la historia de la filosofía como el resultado de ciertas falsas asunciones o confusiones conceptuales, y reconoció en la noción misma de la filosofía vigente en su momento una de las consecuencias de adoptar esos falsos puntos de partida. Al preguntarse por la posibilidad y la validez de los motivos que le habían dado origen al pensar filosófico, Heidegger se habría propuesto, más que encontrar un nuevo modo de hacer filosofía, inventar un vocabulario que permitiera disolver lo que sus predecesores consideraron grandes cuestiones filosóficas (Rorty, 1982: 40).

Pero, desde esta perspectiva, lo que se considera como principal enseñanza de Heidegger tiene que ver con un nuevo modo —no epistemológico— de pensar en la relación de los seres humanos con el mundo como tal. La necesidad de este nuevo modo, anunciado en la formulación heideggeriana de *la pregunta por el Ser*, nos fuerza a encontrar una nueva terminología para formas de discurso que no están sujetas a criterios públicos de verificación, pero que son necesarias para nuestras vidas. Quizá el mejor ejemplo de esa manera radicalmente diferente de acercamos al mundo y a las cosas lo habría dado Heidegger al voltear la mirada hacia el arte y dar una descripción muy personal, pero altamente sugestiva, del significado de "un par de zapatos de labriego" que Van Gogh pintó más de una vez (Heidegger, 1975: 37-123). Pero, más allá del reconocimiento de esta enseñanza, el empeño por hacer coincidir el pensamiento de Heidegger con el neopragmático de corte wittgensteiniano, requiere ver la cuestión del *Ser* como una manera confusa de plantear esa relación que, en Wittgenstein, podría ser la *forma de vida* que adquirimos con un lenguaje o, en Dewey, "el sentido de una conexión, como dependencia y como soporte, del hombre con el mundo que lo rodea y que la imaginación siente como un universo" (Dewey, cit. por Rorty, 1991: 73).

La dificultad con Heidegger, dice Rorty, "es que la palabra *Ser* es más problemática que útil. Heidegger la empleó para unirse a una tradición que admiraba —que creía que iba de la *Metafísica* de Aristóteles

a la *Lógica* de Hegel—, porque pensaba que Aristóteles y Hegel habían compartido su aspiración de pasar de lo *óntico* a lo *ontológico*" (Rorty, 1982: 71). Pero en su afán de descubrir un lenguaje que estuviera lo más cercano posible al silencio, Heidegger redefinió cada palabra importante e hizo imposible no sólo encontrar en su pensamiento redes de creencias o reglas para la acción, sino toda comunicación con él. Sólo si tratamos de tener una filosofía heideggeriana sin ontología, dice Rorty, "si pensamos que la palabra *Ser* no es esencial", el pensamiento de Heidegger puede sugerimos una forma de ser (*ibid.*).

Como vemos, el intento en cualquier sentido de estrechar el vínculo entre Wittgenstein y Heidegger resulta un *tour de force* que termina por convencemos de que lo más importante que hay entre ellos es todo aquello que los distingue.

El propio Wittgenstein se refirió a sus diferencias con Heidegger y su recién aparecida obra *Ser* y *tiempo* (Wittgenstein, 1973: 61-62), en una de las conversaciones que mantuvo con Schlick en 1929, el mismo año en que regresara a Cambridge y a la filosofía.[4]

Se trata de una conversación muy breve e incidental —surgida en medio de reflexiones en torno a los conceptos lógicos y las definiciones—, que trasluce tanto una actitud de respeto por el filósofo que intenta reformular la pregunta por el Ser, como una total desconfianza acerca del sentido de esa pregunta.

"Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su *ser* y *angustia*", decía Wittgenstein en clara alusión a la identificación heideggeriana del *ante qué* de la angustia con *el mundo en cuanto tal* (Heidegger, 1988: 207), y quizá a la propiedad de la angustia de poner al ser ahí *ante su mundo como mundo* (*ibid.*: 208). No podría ser de otro modo. Muchos años atrás, Wittgenstein había hecho suyo un viejo *dic-*

[4] La conversación tuvo lugar el 30 de diciembre del año en que se constituyó el Círculo de Viena y pocos meses después de que Gilbert Ryle publicara en Inglaterra una reseña "crítica pero muy respetuosa" de *Ser y tiempo.* Ryle, que había iniciado su carrera en Oxford enseñando la filosofía de Husserl, veía esa obra como el augurio del fin de la fenomenología, entendida como "ciencia rigurosa". Ryle estaba todavía muy lejos de suponer que la ontología fundamental heideggeriana anticiparía en gran medida la redescripción del ser humano que él mismo diera en *The Concept* of *Mind* (1949). A este respecto, Dummett (1990).

tum filosófico que, en la versión de Schopenhauer, dice: "Sin duda, es el conocimiento de la muerte junto con la conciencia del sufrimiento y la miseria de la vida lo que le da el más enérgico impulso a la reflexión filosófica y a las explicaciones metafísicas del mundo" (Schopenhauer, 1966: 360).[5] Y cuando experimentó en carne propia los horrores de la guerra, la muerte de los otros y la posibilidad de su propia muerte, Wittgenstein interrumpió sus reflexiones en torno a los fundamentos de la lógica y registró en sus *Cuadernos:* "La concepción moderna del mundo se funda en la ilusión de que las así llamadas leyes de la naturaleza son la explicación de los fenómenos naturales" y se preguntó: "¿Qué sé yo acerca de Dios y del propósito de la vida?" (Wittgenstein, 1969: 72). En su lista de respuestas estaban esbozadas algunas de las tesis que dieron al *Tractatus* su profundo tono ético:

> La ética no trata del mundo. La ética debe ser una condición del mundo, como la lógica (Wittgenstein, 1969, 1974: 6.421).
>
> Ciertamente hay cosas que no pueden ponerse en palabras. Esas cosas se hacen *manifiestas.* Son lo místico (Wittgenstein, 1974: 6.522).
>
> ¿No es ésta la razón de que aquellos que han llegado a ver claro el significado de la vida, luego de mucho dudar, no puedan decir en qué consiste ese significado? (Wittgenstein, 1969, 1974: 6.521).

Desde su perspectiva, la *angustia* debía identificarse con la tendencia filosófica a "arremeter contra los límites del lenguaje" (Wittgenstein, 1973: 61). Wittgenstein admiraba esa tendencia. Le parecía una especie de *voluntad ética* similar a la *pasión paradójica kierkergaardiana*, "que lleva sin remedio al entendimiento a chocar contra lo desconocido", contra lo que no puede expresarse en forma de pregunta ni tiene respuesta (Wittgenstein, 1973: 62; 1974: 6.41).

Heidegger parecería coincidir con Wittgenstein al afirmar que el Ser no puede expresarse en proposiciones empíricamente verificables. Para Heidegger, el Ser no es un ente ni un concepto, sino un *mensaje* que recibimos los humanos, algo que se nos revela de manera directa de

[5] La traducción es mía. Wittgenstein era muy joven cuando leyó a Schopenhauer, y de él recibió la primera formación filosófica. Lo releyó más tarde, en la época en que concluía el *Tractatus.*

aquello que nos rodea ("escuchamos volar a un pájaro aun cuando, en sentido estricto, el volar no se escuche"). De ahí que en *Ser y tiempo* y en su obra posterior el problema crucial no sea la respuesta, sino la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Pero esa coincidencia no deja de ser relativa. Para Wittgenstein es claro que todo cuanto intentemos predicar acerca de lo que sólo *se muestra* "podemos *a priori* considerarlo sinsentido (Wittgenstein, 1973: 61), y la respuesta a la pregunta por el sentido de lo que se muestra es que "no hay respuesta" (Wittgenstein, 1974: 6.52).

Precisamente en la actitud que cada uno toma frente a lo que *se muestra* está la clave para entender la manera en que uno y otro *afectan* al lector, lo llevan a recomponer sus valores y lo colocan en posición de optar entre dos formas distintas de pensar la filosofía: como compromiso de recuperar su sentido problemático y retomar el camino del preguntar o como tarea elucidadora, que apela a la disolución de los problemas y al abandono de preguntas como la que *interroga por el sentido del Ser.*

Heidegger parecería anticipar sus objeciones a esa observación cuando afirma que la pregunta que interroga por el ser "puede llevarse a cabo como un 'no más que preguntar' o como un verdadero preguntar" (Heidegger, 1988: 14). En el primer caso, se trataría de un asunto de especulación "que se cierne en los aires de las más generales generalidades" (*ibid.*: 18) e ignora que se mueve ya en cierta comprensión del ser, "envuelta en oscuridades o todavía no aclarada" (*ibid.*: 15); en el segundo, en cambio, el preguntar sigue una dirección previa que le viene de lo buscado (*ibid.*: 14). La peculiaridad de este preguntar genuino reside, para Heidegger, en hacer radical la tendencia a *comprender-se* del ser del ser ahí —del ente a quien su propio ser no le es indiferente. *"La comprensión del ser es ella misma una 'determinación del ser' del 'ser ahí'"* (*ibid.*: 22).

Al preguntar que sólo pregunta lo antecede una "angustia impropia" que, al permanecer oculta para sí misma, mueve al ser ahí a fugarse hacia la "aquietada familiaridad" de un mundo público, ya interpretado (*ibid.*: 204 y ss.). Pero el verdadero preguntar tiene como condición preontológica una "angustia propia" —rara, dado el predominio de lo público— que "quebranta hasta las entrañas la cotidiana familiaridad" que singulariza al ser ahí y lo coloca en estado de abierto

para encontrarse como *ser en el mundo* (*ibid*.: 209) —para encontrarse a sí mismo "en lo que hace, usa, espera, evita" (*ibid*.: 135) y para entregarse de manera irreflexiva al mundo circundante, abierto en su significatividad (*ibid*.: 138).

Wittgenstein, por su parte, emitía su juicio frente a los intentos de explicar el asombro que nos causa saber que algo existe. Lo que se dice al respecto, sentenciaba, "no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto" (Wittgenstein, 1973: 62).

Podríamos sentimos tentados a ver en Wittgenstein un rasgo puramente verificacionista ("nuestras palabras sólo expresan hechos, y nuestros enunciados son enunciados de hechos del mundo que el propio mundo confirma o falsifica"). Pero lo que estaba en juego en las observaciones en torno al asombro no tenía que ver ni con la verdad o la falsedad de las oraciones ni con el principio de verificación, sino con la posibilidad de la predicación. Así lo explicaba en una larga reflexión, que comienza con el asombro que pueden llegar a causamos los estados de cosas:

> tiene perfecto y claro sentido decir que me asombra que algo sea como es. Todos entendemos que me asombre del tamaño de un perro que sea mayor a cualquiera de los vistos antes, o de cualquier cosa que, en el sentido ordinario del término, sea extraordinaria... Me asombro del tamaño de este perro puesto que podría concebir un perro de otro tamaño, esto es, de tamaño normal, el cual no me asombraría.

Pero cuando se trata del asombro filosófico,

> carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo, porque *no puedo representármelo no siendo.* Naturalmente, podría asombrarme de que el cielo sea azul y que, por el contrario, no esté nublado. Pero no es esto a lo que ahora me refiero. Me asombro del cielo *sea cual sea* su apariencia. Podríamos sentirnos inclinados a decir que me asombro de una tautología, es decir, de que el cielo sea o no sea azul... Pero precisamente no tiene sentido afirmar que alguien se esté asombrando de una tautología… (*ibid*.: 39-40).

Me parece que Wittgenstein empleaba aquí el término *tautología* no sólo para aludir a esas fórmulas huecas —el caso límite, la disolución

de las combinaciones de signos— que, de acuerdo con la teoría pictórica del *Tractatus,* produce el único lenguaje que estamos obligados a emplear (Wittgenstein, 1973: 4.466).[6] También sugería el mal uso del lenguaje inherente a los intentos de ir más allá de lo que puede decirse, que nos lleva a confundir un sentido trivial o relativo de las expresiones con un sentido ético o absoluto (*Conferencia sobre ética*, p. 35). Los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos *(esta es la carretera correcta hacia Granchester),* susceptibles de expresarse de tal forma que pierdan toda apariencia de valor *(esta es la carretera correcta que debes tomar si quieres llegar* a *Granchester en el menor tiempo posible)* (*ibid*.: 36). Y ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto.

> ...en el mundo, todo es como es y sucede como sucede; *en* él no hay ningún valor —y si lo hubiese, no tendría ningún valor. Si hay algún valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que sucede y es el caso. Porque todo lo que sucede y es el caso es accidental (Wittgenstein, 1973: 6.41).

Si describiéramos, por ejemplo, un asesinato con todos sus detalles físicos y psicológicos, la mera descripción no encerraría nada que pudiéramos llamar una proposición ética. El asesinato estaría en el nivel que cualquier otro acontecimiento, por ejemplo, la caída de una piedra (*Conferencia*, p. 37). ¿Qué tratamos de expresar, entonces, cuando sentimos la tentación de usar expresiones como “bien absoluto” o “valor absoluto?”. Wittgenstein dice que sólo podemos responder a esta pregunta si evocamos algunas de las experiencias que despiertan en nosotros esa tentación —por ejemplo, la experiencia de asombro ante la existencia del mundo, que nos lleva a usar frases como “Qué extraordinario que las cosas existan”, en las que hacemos un mal uso de la palabra “existencia”. La empleamos en este caso como si se tratara de un símil, pero un símil debe ser símil *de algo.* Y si podemos describir un hecho mediante un símil, debemos también ser capaces de abandonarlo y describir los

[6] En la época de las *Investigaciones,* Wittgenstein pensaba muy diferente: porque empleamos un lenguaje que produce tautologías, caemos en la ilusión de que hay algo en la realidad que lo determina.

hechos sin su ayuda. Sin embargo, cuando tratamos de abandonar el símil y enunciar directamente los hechos que están detrás, nos encontramos con que no hay tales hechos. Lo que parecía ser un símil se muestra ahora como un sinsentido (*Conferencia,* pp. 39 y ss. y supra, p. 11). Quienes han vivido esa clase de experiencias podrían insistir en que ellas tienen, en algún sentido, un valor intrínseco. Pero ahí surgiría una paradoja. Por más que estas experiencias parezcan tener un valor absoluto, si son experiencias, "ciertamente son hechos; han ocurrido en un lugar y han durado cierto tiempo y, por consiguiente, son descriptibles... debo admitir —concluye Wittgenstein— que carece de sentido decir que tienen un valor absoluto" (*ibid*.: 41).

Los pasajes citados son expresión de esa filosofía crítica que se propone establecer los límites de lo que puede decirse y mostrar que "es absolutamente desesperanzado arremeter contra las paredes de la jaula" (*ibid*.: 43). Esta consideración la da pleno sentido a la última sentencia del *Tractatus:* "De lo que no se puede hablar, lo mejor es callarse" (Wittgenstein, 1973: 7).

Desde una perspectiva que consideramos afín nada más que en apariencia, Heidegger dice:

> Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el "ser ahí" tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico "estado de abierto" de sí mismo (Heidegger, 1988: 184).

Estas palabras —respuesta también anticipada a las observaciones de Wittgenstein (*supra,* p. 11)— orientan la búsqueda heideggeriana de la fundamentación ontológica del lenguaje, a partir de una distinción esencial entre el lenguaje propiamente dicho y sus fundamentos ontológico-existenciarios: *el encontrarse, el comprender y el habla* que, como un *concebir previo,* otorgan a la proposición su significación y su sentido (*ibid*.: 72-179).

En este análisis de los modos de ser del *ser en el mundo,* el *encontrarse* es un "abrirse al mundo" del *Dasein* como "mero estado de ánimo", como "emoción", como "angustia ante el mundo como mundo". Angustia que revela que el *ser ahí,* en tanto *ser en el mundo,* es "temeroso" (*ibid*.: 154 y ss).

El "comprender", por su parte, es un "ver en torno", un "comprender de qué se trata", del que son derivados lejanos la intuición y el pensamiento (*ibid*.: 165). También es un "interpretar" lo que se comprende del mundo circundante, no a la manera de un conocimiento, sino como *forma posible del conocimiento, del sentido y de la significación* (*ibid*.: 166).

El "habla" es la *articulación significativa de la comprensión.* De igual originalidad existenciaria que el entender y el comprender, el habla es la expresión no conceptual de un comprender el mundo en nuestra relación necesaria con él. En el oír, que es inherente al hablar mismo, no escuchamos ni sensaciones, ni ruidos, ni complejos de sonidos. Oímos, dice Heidegger, "la carretera que chirría o la motocicleta... la columna en marcha en viento Norte, el pico carpintero que golpea, el fuego que chisporrotea… el habla del otro" (*ibid*.: 182 y 183). Y aun en el callar, "entendemos y damos a entender" (*ibid*: 185).

En esta estructura originaria del D*asein,* que implica el encontrarse, el conocer y el habla, tienen su fundamento el habla fonética, la palabra significativa y el lenguaje —incluido el que empleamos para enunciar proposiciones cuya verdad o falsedad dependerá de que el D*asein* que las exprese en *estado de abierto* sea *descubridor* o *encubridor.*

¿Heidegger o Wittgenstein? La pregunta puede tener sentido si pensamos que más allá del *parecido de familia* que les dan, entre otras afinidades, su momento cultural, sus lecturas coincidentes —San Agustín, Kierkegaard, Spengler, Dostoievski— y su preocupación compartida por empezar todo de nuevo, las diferencias que los separan nos invitan a acercamos más a uno que a otro. La elección, en cada caso, dependerá de nuestra preferencia por los discursos que nos parecen más familiares, más cercanos, o por aquellos que, en sentido nietzscheano, amenazan con mayor fuerza todo lo que pensamos y valoramos.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto (1967), *La transformación de la filosofía,* 2 t., Madrid, Taurus.

__________ (1967), *Analytic Philosophy* of *Language and the Geisenswissenschaften,* Dordrecht.

__________ (1985), *La transformación de la filosofía,* t. 1, Madrid, Taurus.

Cavell, Stanley (1982), *The Claim of Reason,* Nueva York, Oxford University Press.

Dumet, Michael (1990), *La verdad y otros enigmas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martín (1975), "El origen de la obra de arte", en *Arte* y *poesía,* tr. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica ("Breviarios"), pp. 37-123.

__________ (1988), *El ser* y *el tiempo,* tr. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

Rorty, Richard (1991), "Pragmatism without Method", en *Objectivity, Relativism and Truth,* Philosophical Papers, vol. 1, Nueva York, Cambridge University Press.

__________ (1982), "Overcoming the Tradition", en *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press.

Schopenhauer (1966), *The World as Will and Representation,* tr. de E.F.J. Payne, v. II, Nueva York, Dover Publications.

Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas,* ed. alemán-español, tr. de Ulises Moulines, México, IIF/UNAM-Editorial Crítica.

__________ (1974), *Tractatus Logico-Philosophicus,* ed. alemán-inglés, tr. de D.F. Pears y B.F. McGuinness, Londres, Routledge & Kegan Paul.

__________ (1973), "A Heidegger", en Friedrich Waismann, *Wittgenstein y el Círculo de Viena,* México, Fondo de Cultura Económica.

__________ (1969), *Notebooks, 1914-1916*, ed. alemán-inglés, tr. de G. E.M. Anscombe, Nueva York, Harper Torchbooks.

Por el sentido de Heidegger

Graciela A. Mota Botello

...”¡Qué fuerza de no haber hecho nada!...
Usted bien sabe que no hay nada tan bello
como lo que no existe!
...nada puro, nada sustancial,
nada precioso y real es transmisible.
La realidad es absolutamente incomunicable...”
Valéry

Hablar de Heidegger es hablar de la manera en que en su recorrido nos arroja hacia el pensar, pensar filosófico que encuentra su sentido en lo aún no pensado y que, para pensar, deberá hallar previamente su morada.

¿Cuál sería la morada del pensar y, con ello, la de la filosofía misma? Heidegger nos habla de la filosofía como un “pensar decadente dedicado más a la conservación de la vida y no ya al aumento de la vida misma, que termina por confundir su propia voz...” (Heidegger, 1960: 191).

Por el sentido del ser

Abrirnos a un encuentro con el pensar implica asumir que la filosofía, más que pensar, se ha olvidado de hacerlo y se ha reducido al pensar metafísico que, al situarse en las cosas y en su positividad, ha sido la historia de un olvido.

El olvido del pensar no es una trampa caprichosa ni contingente; olvido del pensar es olvido de buscar la morada y cambiarla por las cosas. Es poner atención en la mirada de aquello que no está en las cosas —porque el pensar no es cosa, sino algo que está más lejano que cercano y, para encontrarlo, tenemos que esforzarnos.

Provenir de un pensar olvidado, sumergido en el lenguaje metafísico, nos arroja al tiempo y perspectiva de un vacío donde lo único que emerge es la oscuridad y el silencio, la definición de la "no cosa" que somos cada uno de nosotros.

En el no ser cosa sino pregunta abierta al pensar constituimos nuestra propia afirmación en la vida que nos revela en lo extraño aquello que en realidad nos pertenece y nos define. Por eso, en la pregunta misma por el filosofar desde "no ser una cosa" se nos revela que no sólo nos olvidamos del pensar, sino también nos perdimos a nosotros mismos, confundiéndonos entre las cosas y su utilidad.

Incorporarnos a lo más extraño y en su extrañeza encontrar el camino para volver a formular la pregunta por el olvido, lleva a Heidegger a encontrar el conducto que nos abre el sentido de preguntarnos por el pensar desde el hombre mismo.

> ¿Qué es lo que se marchita? ¡Oh! pobre criatura aquella de la que no se sabe para qué existe, de dónde procede, hacia dónde retorna, ni si caerá pronto o tarde; Hölderlin se pregunta, ¿qué hay al final? "la vida es breve, muy breve. Vivimos sólo unos instantes y no vemos sino muerte a nuestro alrededor" (Hölderlin, 1989: 30).

Hiperión se avergüenza y padece al saber que la muerte de la divinidad y de los dioses es la muerte que nos arroja a la conciencia que florece a partir de sabernos mortales, reconociendo que sólo nosotros podemos amar y participar de la belleza, porque lo perfecto no nos pertenece, lo acabado no nos necesita, Dios no nos define.

Si lo que nos define son nuestras propias limitaciones, será dentro de nuestra imperfección que llegaremos a poner la mirada en nosotros mismos y nos esforzaremos por aceptar que en las cosas nunca encontraremos reposo. En todo caso, tenemos que esforzarnos por encontrar lo que de sagrado proyectamos en los dioses y ahora en nosotros mismos, comprender el sentido que Hölderlin anuncia cuando la diosa Mélite dice:

> Hiperión, tienes poder sobre ti, lo sé. Dile a tu corazón que en vano busca la paz fuera, si uno no se la da a sí mismo (*ibid.*: 49).

La paz de la que nos habla el poeta es aquella cuya fuente no brota desde la perfección y belleza de la diosa, ni desde las cosas. Entonces, ¿cuál es el camino que nos conduce a hacer inteligible aquello que proviene de un Ser que es Todo Perfección?

Heidegger afirma: "la pregunta sólo puede ser respondida desde aquel que puede comprenderla, puesto que en su Ser le va su propio Ser".

En este sentido, el comprender sólo le pertenece a quien se debate en medio de un despertar ante la vida para ser hundido desde una altura que nos arroja desesperadamente hacia un abismo. Ese abismo que carcome y no concede, ese abismo que sólo surge cuando es la propia vida la que nos pone en juego desde ella misma. Es el abismo que nos reitera la gran soledad de la que provenimos y que nos dejaron los dioses huidos, cuando lo único que nos resta es sabernos arrojados en cada caso a nosotros mismos frente a nuestra existencia.

Sólo comprendiéndolo y recorriendo el dolor por lo perdido es que a la vez encontramos también la soledad y pobreza que hay en nuestros dioses y en su perfección, porque al agotarse en ellos mismos, desde lo humano podemos poner aquello que de libre, de incoercible y de divino hay en nosotros.

Desde esta perspectiva, encontrar la libertad para que el Ser se muestre tiene el mismo sentido que afirma el poeta:

> Nada somos, lo que buscamos lo es todo...

Por ello, si en la presencia de las cosas nos perdimos, la respuesta del pensar está más bien en su ausencia:

> ¡ese es el camino y también su sentido!

En ello consiste el esfuerzo por un pensar que acecha este olvido y retorna con los ojos al fin puestos en el plano del mundo y de lo humano.

> ¡Dejemos pasar lo pasajero, pasa para volver, envejece para rejuvenecer, se separa para unirse más estrechamente, muere para vivir con más vida! (*ibid.*: 55).

Sin pretender agotar más que un momento el tema, tal parece que por medio de la poesía y con los ojos puestos en la propia forma de aquel que formula la pregunta, por medio del arte podemos dirigirnos hacia una resolución.

Pensar lo aún no pensado es hallar la morada del pensamiento en lo más lejano, en lo ausente, que al provenir de lo "no cosa", lo "no intramundano", se alumbra como el acontecimiento del Ser que deviene como mundo para ser y construir el mundo.

En consecuencia, la paradoja de este horizonte del pensar reorienta el punto de partida en un abismo, pues al encontrar que la inmediatez de lo cercano es quizá lo que nos llevó a perdernos en las cosas, alejándonos más de nuestro intento; pensar el *pensar* desde lo innombrado es la perspectiva que encuentra su morada en pensar lo único que nos resta: pensar desde quien pregunta, es decir, desde nosotros mismos, asumiendo como afirma Hiperión:

> Somos en la manera de nada ser porque ¡lo que buscamos lo es todo! (*ibid.*: 59).

De lo divino a lo incompleto

Lo que en Heidegger se anuncia como el sentido de la ontología fundamental radica en el esfuerzo de llevar el Ser a la palabra y concretamente a la pregunta ¿qué es ser?; por la vía del lenguaje y no de las cosas y objetos, al recorrido de un camino que "abre" nuevos problemas al pensar filosófico, a partir de cada uno que pregunta.

Heidegger nos descubre que el hombre se busca al encontrarse arrojado y, para comprenderse como tal, debe enfrentar su "no ser"; su ser "lo que le falta", su ser una deficiencia frente a lo consumado, completo o agotado.

Ese es su sentido y su diferencia con las cosas que sí son en la forma de lo acabado. Y si en medio de ellas podemos encontrarnos en la forma de lo real, de lo positivo, también en medio de ellas nos hemos perdido al esconder lo ausente y lo inacabado, lo aún no afirmado, lo no dicho, que refleja y documenta el olvido de nosotros mismos.

Heidegger define al poeta como quien repara cantando las huellas de los dioses huidos al lograr situar, desde su canto, la doble dirección que hace propia la duda misma entre lo dicho y lo por decir:

Rilke recorre el camino de lo ausente y, al hacerlo suyo, al saberse y ponerse en juego, alumbra el debate con la duda propia:

> Abrirse a esta duda es... comprenderla como intrínseca: abrirla en lo más profundo de una larga noche, de la cual sólo se puede conquistar un continente desconocido saturado de silencios que emerge como un encuentro.

Es…

> crecer en la extrañeza para llevarla a la dimensión más familiar y fiel, a lo propio e infinito que deja de tornarse vértigo y se convierte en un evento indecible e innombrado que se inunda por generosa fecundidad creadora, vigilante y convalesciente de sí misma... (Rilke, 1929).

En el descubrir "lo que falta", el hombre queda abierto a sí mismo cuando se abre a lo posible, a lo in-audito (lo aún no dicho o lo no oído) y que por la vía del pensar se torna filósofo haciendo que el habla le descubra su estructura de Ser como *libertad*.

El hombre sólo es un afirmador y negador porque, en el fondo, nos recuerda Heidegger, "su esencia es ser un hablador, ¡es el hablador! Esta es su excelencia y al mismo tiempo su miseria. Ambas le distinguen de las piedras, de las plantas y de los animales, pero también de los Dioses" (*¿Qué es Metafísica?*, 1953: 80).

Lo que no se puede decir no es inteligible porque carece de significación; sin embargo, esta significación no se supedita al mundo de los objetos sensibles, sino que lo innombrable, lo inaudito, lo no dicho, obedece a la estructura de libertad que nos constituye a cada uno de nosotros mismos, que se habla a sí y desde sí, para provocar un estado de "abierto al mundo", un acontecimiento en el mundo, como dando acceso a que el Ser se muestre.

El lenguaje no sólo articula el gestar de una estructura significativa y referencial del mundo vivido —que es lo que funda la relación con las cosas—, sino que al ir más allá de la mera fonación hecha etimología

gramatical que se limita al plano de la significación verbal. Sobre todo es el lenguaje el que permite articular la pregunta por el sentido del ser desde cada uno de nosotros mismos.

Pero si el mundo adopta la forma de Ser del hombre como *Dasein* y en él encuentra su fundamento, lo paradójico es que, al serlo, el hombre es también fundamento de su "ausencia", de ser desde su "no ser", de ser una "deficiencia" que funda lo real y en ello radica su libertad y su diferencia.

Sartre ilustra esta condición al afirmar que:

> mientras el hombre "es" lo que no es, no es lo que es.

Por tanto, a lo que Heidegger se refiere cuando de *apertura* estamos hablando es que, a lo que cada uno de nosotros nos abrimos en cada caso, es a *existir* por nosotros mismos, como una posibilidad que combate el aceptar quedar depuestos o pospuestos, en función de sumergirnos en la relación con lo real de las cosas en el mundo.

Al existir por sí mismo, el *Dasein* se escoge y elige como posibilidad, como lo nunca consumado que siempre puede trascender, como una apertura temporal y posible que se entiende cuando Rilke dice:

> El porvenir está fijo, somos nosotros los que nos movemos...

Al hacerlo, pretendemos ser en la forma de la infinitud y la proyectamos haciéndonos cargo de nuestras posibilidades escogidas, como una manera privilegiada de abrirnos a lo posible, que se proyecta en el mundo de las cosas, como un retorno.

Como ese extraño que vuelve a la tierra como lo "in-acabado", lo "in-competo" y "carente", que afirmado en su ausencia de fundamento, funda y conforma todo lo que se nos muestra como lo real.

Por el camino de la creación

Como apertura, el *Dasein* "pone mundo", con-figura al ente para hacerlo objeto que *es*. Y como poner mundo al ente, conformarlo, tiene que

ver con la creación, esta relación se plasma con mayor elocuencia desde el poetizar:

Rilke afirma en *Elegias de Duino*:

> Qué feliz puede ser una cosa, qué inocente y nuestra;
> como el dolor mismo que se queja, puro, consiente,
> la forma sirve como cosa o para ser cosa muere...
> y más allá, venturosamente del violín escapa.
> Todas las cosas que viven el sino de caer,
> comprenden que tú las celebras...
> Tan perecederas, creen que nosotros, más perecederos,
> podemos salvarlas.
> En nuestro invisible corazón desean
> que las transformemos del todo en
> nosotros —¡oh, infinitamente!, seamos lo que seamos...
> (Rilke, 1980: 43).

Rilke asume que las cosas son lo concluido, lo que ya no se despliega en el mundo y, en su carácter de poeta, anuncia la afirmación misma de la vida, reclamando en su diálogo que las tornemos incompletas y finitas, como una envidia de lo humano, que les impide acceder a ser lo que no son.

Y si las cosas para Rilke son lo que en Hölderlin fue la diosa Mélite, ambos tienen de común el sentido de una misma respuesta:

> ¡No pertenecen al orden de lo humano, pero dependen de él!

Ambas están acabadas en sí mismas. Ambas son posibles en el orden del mundo, como la forma de proyectar lo que de divino y de sagrado aspiramos y proyectamos en el horizonte mundano desde nuestra carencia de fundamento. Por ello, nada son sin lo inacabado y lo finito de nosotros.

En este pensar, comprendemos que no es el mundo el que da escenario a lo humano, sino, por el contrario, es lo humano lo que otorga su forma de ser al mundo, como lo propiamente mundano.

Para Heidegger queda muy claro que el individuo no se agota en su eterna pretensión de ser una totalidad, aunque, como afirma Sartre, está condenado a proyectarse como un todo acabado y a pre-

tender ser en la forma de un Yo continuo, permanente y cognoscente. Es desde esta perspectiva que el hombre busca sostenerse por medio de la razón.

Pero frente a la imposibilidad de seguir debatiendo alrededor de un pensar metafísico apoyado en la positividad y la razón, hallamos una forma de existencia que no nos reduce a ser continuos sino posibles como originariamente libres...

En esta libertad se reitera la forma de gestarnos como incompletos y carentes en un mundo al que llegamos sin escogerlo, pero al estar en él nos ponemos en la situación de constituirlo inevitablemente, de habitarlo, de decirlo y de participar de lo imperfecto que somos siempre en la forma de una elección.

Ciertamente, en la existencia y la libertad de proponerse y elegirse a uno mismo, lo que en realidad se pone en juego es la finitud del *Dasein* que se afirma y reconoce como su "eterno estar en cuestión" que también siempre "está en posibilidad". El *Dasein* es lo que no se agota en su presencia o la manifestación consumada de los límites positivos comunicados por la vía del lenguaje, sino que en tanto posibilidad fáctica, el *Dasein* se trasciende a sí mismo como temporal. Si bien Heidegger asume que con la tradición filosófica lo que predomina es lo real, lo "ante los ojos" que permite el dominio de la ciencia y la técnica como la culminación del mundo de la metafísica, con el existir del *Dasein* en tanto posibilidad inacabada, la filosofía se abre desde sí misma al otorgar, en el pensar traducido en el habla y el lenguaje, la vía de lo posible.

Una manera peculiar de decir lo posible es el *poetizar*, que abre y otorga conductos a lenguajes "no dichos", impensados, inauditos, que conjuran en la obra de arte un mundo que queda manifiesto como una "lucha" en el sentido de Heráclito, a saber: una lucha originaria que hace que los combatientes empiecen a surgir como tales, puesto que no arremeten contra algo ya existente, ya que la lucha proyecta y desarrolla lo "in-audito" como una violencia o "fuerza" imperante que los "somete" (*Qué es Metafísica*, 1953: 63). En ello radica que la palabra griega πολεmoσ (*polemos*), abierta por la perspectiva heracliteana, se manifieste que en "la contraposición del devenir donde *emerge* la permanencia de lo que predomina".

Esta lucha no sólo engendra la obra, sino que la mantiene en su "estabilidad" en tanto que se pone y se autopropone a partir de ser vivida por un espectador; de aquí la obra surge como alegoría instaurada en sí misma, que se despliega como un "brotar" o un "surgir" siempre, a partir de un otro.

Esta lucha es, a su vez, la condición para que la obra emerja y el creador lo sabe, puesto que participa de ella al ser el conducto y destinatario que libera el encuentro de un debate radical, que emerge como la forma artística. Es en la forma donde el artista se debate y pone en juego su propio "estar en juego" como apertura a una lucha.

El artista libera en la obra la medida de los combatientes que proponen su fuerza y verdad, su estructura y su miseria, es decir, su presencia y su estar en juego en la manera de incorporarse a lo real con la forma de un mundo estético propio.

Por ello, crear no es una resolución psicológica que dependa del artista, crear es provenir "mundo-obra" como mundano que parte de ser ese mundo, que para elegirse como algo real debe jugarse la posibilidad de culminar con el alumbramiento de un acontecer, como la cima de toda posibilidad que se halla encerrada en sí misma.

La obra de arte emerge como un vínculo sólo desplegado a partir de quien es capaz de dar paso a los combatientes y al ponerlos en juego y recorrer su propio recorrido instaurado en el camino mismo, en forma de obra, descubre su propio y original sentido.

Crear, como una forma que dice de lo posible, sólo puede existir a partir de aspirar ser nombrado desde nuestra finitud. Su juego es el que reorienta el sentido de toda posibilidad de elección sumergida en medio de las cosas, conducida desde el propio artista a enfrentar el reto de encontrar algo más.

Por ello, *crear*, desde la perspectiva de Heidegger, es a la vez un pensar que se apoya en volver los ojos a lo innombrado que, como lo más propio, constituye el conducto para afirmar tanto la libertad como la vida misma en la forma de un evento, como el *acontecimiento del ser*. Es a partir de la vida que el *Dasein* se proyecta hacia la construcción de un camino o una senda desconocida, que nos invita a descubrir lo que Heidegger llama "la medida del ente".

> Cautivadora inexistente, desalejadora fascinante, la senda no viene de afuera. La única forma de encontrarla es como decía Mélite, "encontrando la paz a partir de uno mismo".

Y si la diosa pretende humanizarse cuando en su imposibilidad de asombrarse encuentra como inmortal su límite irrebasable que la condena a ser perfecta, comprenderla desde la mirada humana, desde la imperfección del hombre, es amar lo humano. Es abrir la posibilidad de que acontezca un acto de amor, no sólo como una aparición sagrada de Afrodita, sino como la misma búsqueda reiterada desde Parménides hasta Heidegger, y que en la pregunta por el *Ser* como la de cada uno de nosotros mismos emerge como el momento en el que el poeta se torna filósofo.

De hecho, cuando el poeta pretende comprender al ser desde el poetizar, y acceder a lo sagrado que no halla su fin en el olvido, sino en el recuerdo y la rememoración, el poeta se apega a la pregunta misma.

Hallar la verdad que se autogesta desde nosotros mismos nos retorna al encuentro finito de la divinidad como nuestra propia proyección de lo humano, comprendiendo que Dios muere entregándonos la posibilidad de hablar a partir de nosotros mismos.

Pensar desde el abismo que somos y proyectarnos en la pretensión de ser lo que no somos, es la vía que incorpora en el mundo de lo humano lo finito con lo infinito y lo sagrado de los dioses huidos.

Por ello, afirma Heidegger que,

> El Poeta dice lo santo en la noche del mundo al reparar cantando, en las huellas de los Dioses huidos" (Heidegger, 1960: 227).

Rilke afirma:

> El artista cuenta entre aquellos que, con un único e irrevocable gusto de aquiescencia, han renunciado a beneficios y pérdidas: porque no existen ya ambas cosas en la ley, en el dominio de la pura obediencia. Este libre, definitivo afirmar el mundo eleva el corazón a otro nivel de la experiencia. Sus valores no se llaman ya ventura y desventura, ni sus polos quedan definidos con la vida y la muerte. Su medida no es el lapso entre las contradicciones.

> ¿Quién piensa aún que el arte representa lo bello y que lo bello tiene un contrario? *"El arte es la pasión de la totalidad"*. Su resultado: serenidad y equilibrio de lo numéricamente completo (Rilke, 1974: 63).

La historia del arte y de la ontología de la obra de arte deja el testimonio de que con el poetizar de la obra surgen lenguajes más allá de los fonemas, que dicen y hacen decir el sentido y el significado de lo innombrable, de lo ausente que adquiere presencia y temporalidad. Vacío y carencia, imposible de vivirse en un instante, sino de mostrar un acontecer intuitivo comprensor de lo aún no dicho, de lo posible. El arte no es reflexión articulada o consciente del artista, el arte es más bien una relación privilegiada en la que creador, obra y espectador comulgan con el descubrimiento significativo de provenir de una carencia, una falta de fundamento que al traducirse en la forma de ser el juego arrojado de la finitud irrebasable, abre sendas y caminos posibles. Para Rilke,

> Dejar cumplirse toda impresión y todo germen de un sentir totalmente en sí, en lo oscuro, en lo indecible, en lo inconsciente, en lo inaccesible al propio entendimiento y aguardar con honda humildad y paciencia la hora del descenso de una nueva claridad: esto es lo único que se llama vivir como artista, en la comprensión como en la creación...

De aquí concluimos que el arrancar los límites de la manifestación positiva de las cosas hechas palabras en la forma de la proposición, y poner al descubierto la proyección del ser del artista como "ser en el mundo" en la forma de su abismo, emerge aquello que favorece lo que de libre tiene la libertad de la lucha y la desgarradura de los combatientes, que le permite a la obra de arte instaurarse como un *mundo* que se refiere y que dice cómo somos, que nos juega y nos confronta en y a partir de sí.

> El arte se expresa por sí mismo, las palabras sobran. Cuando hablamos de arte creemos que nosotros podemos definir la obra, pero en realidad es la obra la que nos define, nos dice quiénes somos: nosotros la hacemos y ella nos hace (Moreno, 1987).

Por ello, el artista en tanto que *abierto al mundo*, no sólo gesta la posibilidad de que emerja con la creación la lucha de dos combatientes

heracliteanos, sino que por medio de su lucha y su desgarradura la obra de arte se elige a sí misma como mundo, mediante la unidad de la "obra, creador y espectador", que a su vez se constituye en testimonio, manifestación y destino. Es decir, *tiempo, existencia* y *libertad*.

Bibliografía

Guerra, Ricardo (1991-95), *Seminario de Filosofía Contemporánea*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM.

Heidegger, Martín (1927), *Ser y tiempo*, tr. de Ángela Ackermann Pilarí, Barcelona, Fondo de Cultura Económica.

__________ (1957), *Gelassenheit (Serenidad*), España, Ed. Odos.

__________ (1960), "La muerte de Dios" y "Para qué ser poeta", en *Holswege* (*Sendas perdidas*), Buenos Aires, Editorial Losada, pp. 175-223 y 224-268.

Hölderlin, Friedrich (1989), *Hiperion*, *Versiones previas*, edición de Anacleto Ferrer, España.

Moreno Capdevila, Francisco (1987), *Testimonios*, *Capdevila, Visión Múltiple*, México, Catálogo del Museo del Palacio de Bellas Artes.

Rilke, Rainer Maria (1929), *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza Editorial.

__________ (1995), *Elegías de Duino*, ed. bilingüe, México, Difusión Cultural/UNAM.

__________ (1980), *Elegías de Duino y sonetos de Orfeo*, Centro Editor de América Latina (Biblioteca Básica Universal).

__________ (1974), *El testamento*, 5a. ed., Madrid, Alianza Editorial.

Schiller, J.C.F. (1981), *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Buenos Aires, Aguilar.

Cura y praxis

Marco Eduardo Murueta

La "cura" es el concepto propuesto por Heidegger como el existenciario que define el ser del "ser ahí". La cura es la unidad en que confluyen todos los otros existenciarios. La cura es definida por Heidegger como "el pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)". La cura, así, implica la unidad originaria de la "existenciariedad", la "facticidad" y el "ser caído", como caracteres ontológicos fundamentales.

En el "'pre-ser-se' —dice Heidegger— como 'ser relativamente al más peculiar poder ser' reside la condición ontológico existenciaria de la posibilidad del ser libre para posibilidades existenciales propias" (*El ser y el tiempo*, p. 213). El "ser ahí" es yecto proyectándose, fácticamente (en el mundo) es la cura.

El "*curarse de*" algo y el "procurar por otro(s)" son manifestaciones de la "cura". "*Curarse de*" implica ser proyectándose sobre una posibilidad peculiar de un "ser ahí", es decir, implica un "hacer" algo que lleva implícito un fin pre-visto, "comprendido". Sin embargo, este "hacer" algo, "*curarse de*" algo, tiene como modos posibles el no más que descansar o admirar el paisaje.

Heidegger ha asociado precisamente al *"curarse de"* al concepto griego de "praxis". De tal forma que en su enfoque la praxis sería, así, la manifestación existencial de la cura. La praxis sería una manifestación óntica de la figura ontológica de la cura. Lo que "se da" ónticamente es la praxis (*"curarse de"* algo), cuya forma general se define como cura. El *"curarse de"* (la praxis) se diversifica en múltiples *"curarse de"*, la cura es la unidad que los define.

Una pregunta aparentemente trivial es ¿por qué la manifestación de la cura no se denomina simplemente "curarse", sin el "de"? ¿Qué sentido tiene efectivamente ese "de" en el "*curarse de*"? O viceversa, ¿por

qué, al referirse a la cura, no se dice también "la cura de"? La respuesta a esto es más compleja de lo que parece de inmediato.

En Heidegger, el "curarse" es siempre "*curarse de algo*", es la relación estrictamente "pragmática", el "ser cabe el mundo". El "*curarse de*" es la acción sobre lo intramundano en el sentido del "pre-ser-se", como proyección óntica, práctica, sobre posibilidades fácticas. "*Curarse de*" "algo que se encuentre delante ya de algún modo" (*ibid*.: 2. 95).

Así, por ejemplo, al hacer el análisis de "la señal" dice Heidegger: "Lo que se encarga de señalar es siempre algo 'de' que hay que 'curar' en el 'ver en torno' de la cotidianidad" (*ibid.*).

La preposición "de" implica lo otro con lo que el "ser ahí" entra en relación en el "curarse" en virtud de la "angustia". Sin embargo, eso "otro" en el "*curarse de*" se da como elemento de un peculiar "poder ser" del "ser ahí" mismo, ya *previamente* —dice Heidegger: "el 'ser ahí' es siempre ya 'más allá de sí', no como un conducirse relativamente a otros entes que él no es, sino como 'ser relativamente al 'poder ser" que es él mismo".

Entonces, el "*curarse de*" algo (otro ente) implica un "poder ser" previo en la cura en el "ser ahí". Lo "otro" "comprendido" es un elemento del "proyectarse", como posibilidad del "ser ahí" mismo.

Si lo "otro" no es —como dice Heidegger— frente a lo que se conduce relativamente el "ser ahí", sino su propio "poder ser", entonces esto sólo puede ser entendido como unidad del proceso, en el cual el "ser ahí" y el "ente" de enfrente no son disociables, en sentido riguroso. El "poder ser" implica la posibilidad unitaria del ente qua "ser ahí" y de los entes que lo rodean; ambos elementos coinciden en el "poder ser", la peculiar posibilidad de un "ser ahí". Es respecto a esta totalidad que se conduce relativamente el "ser ahí" y no sólo relativamente a sí mismo como ente aislado.

Por ello acota Heidegger que el "pre-ser-se" es una estructura que "concierne al todo de la constitución del 'ser ahí'. El "pre-ser-se" no significa nada parecido a una tendencia aislada en un 'sujeto' sin mundo, sino que caracteriza el 'ser en el mundo'" (*ibid*.: 212).

Aquí hay coincidencia con los planteamientos generales de la teoría de la praxis, con la salvedad de que ésta se interesa también en escudriñar en qué consiste la necesidad interna de dicho proceso: ¿cómo y por qué se da una determinada proyección, constituyendo un estado de

yecto dado, y en qué consiste la posibilidad de su realización? Esta es la clave en el estudio psicológico. Y, además, a nuestro juicio, también esto tiene una relevancia básica en la concepción ontológica del ser humano. Dicho en términos heideggerianos, se requiere el análisis del proceso de la "facticidad" de la "existencia".

Heidegger atribuye al "poder ser" del "ser ahí" la condición de un "advenir", el "ser ahí" es lo que "aún no es" pero es previsible como posibilidad. Según esto, lo que ha sido se constituye a partir de lo que aún no ha sido. *"El fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir"*, dice Heidegger. Y agrega: "En la enumeración de los éxtasis hemos mencionado siempre en primer lugar el advenir" (*ibid.*: 356-357).

¿Pero cómo puede plantearse el "poder ser", el "advenir", si no como producto de lo sido? Ya antes hemos planteado que sólo es posible pre-ver, a partir de lo ya visto. Por eso las previsiones son distintas en función de una historia, de una memoria individual y/o colectiva. Así el pro-yecto es resultado del pre-yecto, y no viceversa. Por ejemplo, no puede esencialmente juzgarse la historia de una persona o una comunidad a partir de lo que pretenden, sino de lo inverso: se juzga lo que pretenden a partir de lo que han sido. Si bien el pro-yecto *influye* en la "comprensión" de lo pre-yecto, más bien esto último *determina* esencialmente lo que puede proyectarse.

En nuestra perspectiva, podemos analizar al menos dos momentos posibles en el "proceso" de la "cura" que se da en el "*curarse de*" (praxis):

Primero: el "ser ahí" del proyecto en el yecto-proyectarse (pre-ser-se).

Segundo: el "ser ahí" del *realizar* el proyecto, que ahora es yecto, y que, desde luego, implica un nuevo "proyectarse".

El primer momento refiere lo que Heidegger identifica como "querer", "desear", "impulso" o "inclinación", que para él son derivados con "ontológica necesidad" de la "cura". Ciertamente, en los seres humanos sólo se puede "querer" o "inclinarse" hacia algo dentro de la "comprensión", en la "significatividad". Y la "comprensión" —como hemos visto, en nuestro enfoque— se da como producto del ser social ("ser con" otros). El "querer" humano implica, así, una dimensión social, por lo

cual no puede simplemente identificarse con un "instinto" o una motivación biológica. "Querer" implica la proyección de algo posible, de alguna manera pre-visto, pre-realizado.

De esa manera, una primera dimensión del "querer" implica el proyectar la realización de algo que ya antes se ha demostrado como posible y satisfactorio. Implica, además, el reconocimiento del síntoma de la necesidad que orienta a "querer" algo. Hay un vínculo semiótico, construido en experiencias previas, entre una incomodidad, o inhospitabilidad dada, y la posibilidad de su eliminación.

Es esto lo que Heidegger refiere al decir que "en el 'inclinarse a' tiene la primacía el 'ser ya cabe', y es modificado en el 'pre-ser-se en el ser-ya'" (*ibid*.: 218).

Querer algo determinado, inclinarse hacia algo, implica querer no sentir su carencia, pero el propio "sentir" esa carencia (como "encontrarse-comprendiendo"), conlleva su "interpretación".

Heidegger, sin embargo, enfatiza el "impulso de vivir" como un fenómeno más básico, cuyo "hacia" lo "saca de sí y lleva en sí su movimiento". Pero, a su vez, el "ser ahí", dice, "no es nunca 'mero impulso' al que se añadan a veces otras maneras de conducirse dominantes o dirigentes, sino que, en cuanto modificación del íntegro 'ser en el mundo', es siempre ya cura". El "impulso de vivir", así, se da ya como un proyectarse "queriendo algo", "queriendo vivir", es decir dentro del "comprender-interpretando".

De tal forma que nos encontramos en un aparente círculo: la interpretación requiere de un proyectar posibilidades, de un querer, pero este proyectar-querer requiere a su vez de la interpretación. La única forma de salir de la aparente circularidad se encuentra en la historia colectiva, en el sido, de la humanidad a nuestro juicio, por esta razón es que Heidegger remitirá "la cura" al sustrato de la "temporalidad". Dice:

> La definición de la cura como 'pre-ser-se -en el ser-ya en como ser-cabe' pone en claro que también este fenómeno está *articulado* estructuralmente de suyo. ¿No será esto el signo fenoménico de la necesidad de hacer avanzar más aún la cuestión ontológica, hasta poner de manifiesto un fenómeno *todavía más original*, que sustente ontológicamente la unidad y totalidad de la multiplicidad de la estructura de la cura?" (*ibid*.: 217).

Ese "fenómeno todavía más original" sabemos que es la "temporalidad", que analizaremos posteriormente en relación con la historia. Adelantamos por ahora que en nuestro enfoque no se tratará precisamente de un fenómeno "más original"; la historia —o en su caso la temporalidad— la concebiremos nosotros como un correlato, como la otra cara de la moneda, de igual "originalidad" que el *"curarse de"* o la praxis. No hay cura sin historia ni viceversa. No profundizaremos aquí en esta discusión, pero consideramos necesario mencionarla para ubicar el "querer" y el "proyectar", yecto, ya dentro de esa dimensión temporal-histórica.

Como lo menciona Heidegger al hablar sobre la cura:

> ...el ser del "ser ahí" se caracteriza por la historicidad...
> Si el "ser ahí" es "histórico" en el fondo de su ser, una manifestación que viene de su historia y vuelve a ella, y que encima es anterior a toda ciencia, adquiere un pero especial, aunque nunca puramente ontológico (*ibid.*: 217).

Una segunda o distinta dimensión del "querer" es aquella en que se "quiere-proyecta" una posibilidad que no ha sido experimentada antes. De hecho, pensamos, esta es la dimensión fundamental de la praxis, del *"curarse de"*, del trabajo en general: la creatividad.

Como dice Heidegger, "privatimente" hablando también puede atribuirse impulso o inclinaciones a otros seres distintos al "ser ahí" que "no pasan de *vivir*". Lo que no puede atribuírseles, en cambio, es la proyección, el deseo de, posibilidades que todavía no han sido.

La pre-visión de estas posibilidades ha de ser construida sólo como síntesis semiótica a partir de la historia individual-colectiva. Es esto lo que encontramos en Marx cuando dice que "no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia" (Marx, 1955: 343).

Donde conciencia refiere la manera en que los seres humanos son en cuanto "proyectarse" y reconocerse en sus posibilidades. Agrega Marx:

> ... la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos

> sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización (*ibid.*).

Marx se refiere a la "proyección" general de la humanidad, pero, a nuestro modo de ver, la misma acotación es fundamental para el caso de individuos, grupos o comunidades. Lo importante aquí es enfatizar la relación entre "proyecto" y "condiciones materiales" ya realizadas o en gestación. Esto último es lo que Heidegger también refiere como "facticidad" de la "existencia", en la cura.

No son primero los fines surgidos como de nada, sino que los fines (como proyección consciente) son *producto* de la vida social, misma que está condicionada por la "facticidad" de la existencia dentro de un modo general de producción, un "mundo" ya dado. Es dentro de esta perspectiva total que se explica la "dinámica" de la praxis de los seres humanos, de la existencia, y no esencialmente a la inversa: el modo de producción y la historicidad como contenidos de la forma general que define al "ser ahí". El trabajar y su dimensión colectiva conlleva la proyección nueva, el querer algo nuevo, el diseñar algo nuevo pertinente a partir de la experiencia colectiva-histórica. Por eso también puede decirse que la creatividad está entroncada con la cultura, con la apropiación de "encontrarse-comprender" diversos, colectivos. Entre menos se cultiva un ser humano, en ese sentido, tiene menos posibilidades de creatividad, de proyectarse, perdiéndose en las "inclinaciones" sobre lo ya dado.

Sin embargo, ha de aclararse —como de alguna manera lo hace Heidegger— que precisamente el ser histórico inherente a cada ser humano implica la convivencia de las "inclinaciones" con la "creatividad". De tal forma que no puede darse simplemente lo uno sin lo otro. El "uno" sin la "propiedad" o viceversa. La proyección es creativa siempre, toda praxis es póiesis. Lo ya dado previamente se re-crea en el proyecto y, más aún, en la realización del proyecto. De ahí que Heidegger hable de la libertad y la responsabilidad inherente al "ser ahí".

Otro elemento fundamental en la *teoría de la praxis,* que hay que tener en cuenta en su contrastación con el *"curarse de"*, se refiere a la relación praxis individual-praxis colectiva.

La praxis individual es siempre una modalidad de la praxis colectiva o genérica, como lo dice Marx:

> ...aun cuando yo actúe *científicamente*, etc., desarrolle una actividad que rara vez puedo llevar a cabo directamente en común con otros, actúo *socialmente*, porque actúo como hombre. No sólo me es dado como producto social el material de mi actividad —ya que en el pensador actúa incluso el lenguaje—, sino que ya mi propia existencia es actividad social; de ahí que lo que yo haga por mí lo hago por mí, para la sociedad y con la conciencia que tengo de ser un ente social (Marx, 117).

Bibliografía

Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*.

Marx, C. (1955), "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. 1, Moscú, Editorial Progreso.

__________, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

El ser, entre los parajes del silencio y la palabra

Fernanda Navarro

Es más saludable para el pensamiento
caminar entre cosas desconcertantes,
sorprendentes, que instalarse en
un mundo de cosas claras.
Heidegger

En su caminar en busca de un pensamiento no-totalizante, no-metafísico, Heidegger legó una obra singular y asimétrica. Legó caminos más que obras, como prefería decir él mismo: *Wege*, *Nicht Werke*. Así, marcó sendas que difuminaron más de una dicotomía, fracturaron relaciones del tipo conciencia-objeto y atacaron categorías —reliquias de la tradición logocentrista— diseñadas para la comprensión del ser. Tropezó, como confesara en *Introducción a la metafísica*, con la ineludible dificultad del pensamiento para concebir una relación no-metafísica con el ser.

¿Dónde, en qué tópico o terreno realizaría complejidad semejante? En el único lugar donde los cambios pueden inscribirse: en el lenguaje. Es el lenguaje el que introduce al Ser. Y lo hace incluso antes del desgajamiento entre ser y pensar.

Desde un principio, Heidegger desconfía del logocentrismo y de la ontología paralela que se remonta a Platón y Aristóteles, que define el lenguaje como instrumento del hombre para expresarse y comunicar. Asimismo rechaza la prioridad del pensamiento que caracteriza a la metafísica clásica. Ni entendimiento ni razón gozan en este autor de ninguna preeminencia sobre el lenguaje.

Por un tiempo, la problemática giró en torno al "universo de sentido". Por primera vez en la historia de la filosofía es planteada la cues-

ción del sentido del ser, como pregunta, en *Ser y tiempo*. Sitúa a la existencia como punto de partida y como punto de inserción permanente de la cuestión del ser, cuyo modo de ser es el "ser-ahí", subrayando en la existencia, el *ahí* del ser.

El análisis de Heidegger es significativo y original. Contrariamente a lo que suele sostenerse, no es la cosa o la situación la que tiene, o no, "sentido" en sí y por sí.

"El sentido —sostendría— es aquello en que se deposita la comprensión posible de una cosa". Y concluye, en el mismo texto: "únicamente el ser-ahí tiene el poder de estar dotado o privado de sentido".

El ser mismo recibe su sentido a partir del pensamiento. Y el pensamiento debe ser comprendido a partir del ser y del lenguaje que abre paso al ser: a partir de la proximidad de las cosas, por encima de todo juicio acerca de ellas.

Pero el filósofo rechaza tanto la tesis de la subjetividad del sentido como la de la objetividad. Ni el hombre crea el sentido por un acto arbitrario ni lo extrae de alguna región de la realidad. Más bien, el sentido surge de la explicación de nuestra inserción en el mundo, es "la obra común del hombre y del mundo". Ahora bien, al lado del sentido se da "el conjunto significante" que estructura el discurso por el hecho de poder abarcar una "pluralidad de significaciones".

En una segunda etapa, Heidegger rectifica la aparente indiferencia ante el hablar y los hablantes y orienta sus preguntas hacia el sujeto que cree poseer el lenguaje —formulando así la definición de hombre como "animal capaz de palabra". Pero el hombre como sujeto, como *cogito*, no satisface a nuestro autor. Prefiere conservar la indeterminación nietzscheana para el *Dasein*. Sólo lo indeterminado permite ser determinable.

Posteriormente, deja de considerar el lenguaje como instrumento y, por una inversión progresiva, torna al lenguaje en un lugar privilegiado y singular: la morada del ser, donde habita y recubre los parajes que le son propios.

Para expresar la verdad, el lenguaje debe despojarse de sus modos habituales y romper con una conceptualización en la que se olvida su genuina propiedad como "morada del ser".

Será esta una razón por la que en el lenguaje hedieggeriano la metáfora suplanta con frecuencia al concepto. ¿Encubren estas metáfo-

ras simplemente una insuficiencia conceptual o son un intento de escapar al ser atrapado por ese pensamiento de lógica implacable?

Surge una pregunta: ¿es posible sustituir nuestro sistema de referencia por otro, tanto en el pensamiento como en el lenguaje? Es decir, el sistema de referencia basado en las diadas sujeto/objeto, conciencia/percepción, y en la representación. En suma, saber hablar y entender no-conceptualmente implica el abandono del terreno de la metafísica, justamente la sustitución de un sistema de referencias por otro. Sólo así se podrá rescatar al hombre de las redes del lenguaje y del sentido común, donde yace prisionero de las falsas relaciones ontológicas que el discurso establece.

Avanzado su caminar, Heidegger cambia de estrategia sobre el lenguaje: más que a la invención de términos nuevos, recurrirá a la renovación de vocablos existentes. No fabrica palabras, las exprime, las agota. Pero el verdadero giro implica un desplazamiento: ponerse a la *escucha* de la lengua. *Es la lengua la que piensa.* En ella se encuentra el pensamiento; por tanto, hay que prestarle oído. Lo que significa también recogimiento y retiro hacia la interioridad.

El comprender y el escuchar están íntimamente ligados: "sólo puede escuchar aquel que ha comprendido ya... No escuchamos porque estemos provistos de órganos auditivos, tenemos oídos porque escuchamos", dice en *Ensayos y conferencias*.

Por otro lado, un aporte de gran interés: Heidegger elabora un concepto de hermenéutica que se opone, como modo de pensar auténtico, al pensamiento metafísico dominado por el principio de razón suficiente. El pensamiento metafísico reconoce como ente sólo aquello de lo que puede darse *razón*, que tiene fundamento (*Grund*). Pero ese fundamento vale en cuanto es reconocido por el Sujeto y reducido a su poder. Al reducirlo todo al esquema de la fundación racional, este pensamiento *no deja subsistir ninguna alteridad. En la metafísica, el sujeto ya no encuentra otra cosa que el sujeto mismo.*

En contraposición a la metafísica, el pensamiento como "hermenéutica situante" se propone dejar que lo otro sea lo otro. Este es el único pensamiento que realmente puede satisfacer la exigencia de "alteridad".

El pensamiento hermenéutico se presenta también como *escucha* del lenguaje, en su esencia de lenguaje poético.

La hermenéutica de Heidegger es capaz de interpretar la palabra sin agotarla. De ahí la importancia del silencio y su resonancia. Lo no-dicho como reserva permanente, en diálogo con el *Dasein*.

"Es sólo en la medida en que los hombres están a la escucha, en el recogimiento, donde el silencio se escucha, que los mortales son capaces de hablar" (*Camino a la palabra*).

Pero ¿qué es hablar para el caminante de la Selva Negra? Es justamente "llamar la cosa a la palabra, convocarla a nuestra presencia". Por el llamado la cosa se nos hace próxima y familiar. "Nombrar quiere decir hacer aparecer llamando..." Nombrar, por tanto, no es expresar la significación de una palabra sino dejar espacio abierto frente a ella, en la luz donde una cosa habita por el hecho mismo de tener nombre. Esta definición pretende restituir su sentido original al logos de los antiguos, cuando en sus inicios su pensamiento no era distinto de su poesía. Los griegos, entonces, habían comprendido la palabra auténtica antes que su logos se degradara en Lógica y su decir en predicación compuesta de sujeto y predicado, en una proposición. Así, las palabras serán, en sí mismas, una especie de gestos que engendran un mundo.

Pero, ¡ojo!, no se trata de crear la cosa al nombrarla. Ni de afirmar la preeminencia de la palabra sobre la cosa ni concebir a la palabra como creación de sí misma. La palabra no funda la cosa.

Hablar, pues, es escuchar. "Toda palabra proclamada es ya respuesta". El modo en que los mortales hablan es respondiendo. Heidegger rechaza su herencia: desde Platón hasta la lingüística contemporánea. La representación lógico-gramatical del lenguaje —cuyos cauces han sido construidos por un pensamiento de vocación de posesión y dominio— es la que ha dirigido y determinado nuestro pensamiento. Heidegger cree que es necesario desprenderse de esa representación. Sea lo que sea de la exactitud de las concepciones científicas y filosóficas de las que somos herederos, lo cierto es que no han conseguido aclarar las relaciones enigmáticas entre las palabras y las cosas.

Por otro lado, también nos insta a renunciar a la concepción humanista del lenguaje, tributaria de una filosofía caduca que en el fondo "no es más que una antropología o una esclerótica voluntad de explicarlo todo, a partir del hombre y como expresión suya" (*Ensayos y conferencias*).

Terminaré con una breve alusión al arte. Raros han sido los filósofos que se han puesto a la escucha del poeta. Heidegger es uno de ellos. Su encuentro con René Char habla de esa riqueza que lo llevó a aseverar que la poesía es, en verdad, la topología del ser, el lugar donde se despliega. Su libro *Origen de la obra de arte*, de 1935, marca un viraje en el pensamiento heideggeriano. Declara al arte ontológicamente indefinible. No pertenece a la categoría de puro ente, de utensilio. Se remonta a la estética griega y realiza una ruptura con el espíritu que clama un retorno a la subjetividad —la estética de Nietzsche— para dejarla reposar en sí misma. La obra de arte no busca una aplicación utilitaria. Pone de relieve aquello que permanece oculto: la textura y la vibración de las cosas.

Con singularidad señala que en el origen de la obra no está el artista —ninguna subjetividad personal. Existe en y por su propio medio: el mundo del arte. Y todo artista responde a otro artista.

La obra de arte es una puesta en obra de la verdad en el sentido de descubrimiento, de apertura. La obra dice la verdad de una época, la instituye. Provee iluminaciones terrenas que no aparecen más que en la obra de arte. Ésta instituye la época. Más que decir que la obra de arte está *en* el mundo, se dirá que es el comienzo de un mundo.

"Poéticamente habita el hombre sobre esta tierra". ¿Por qué? Porque habla, porque responde a la lengua. Y, ¿cómo habla la lengua? En el poema. En 1935 realiza un desdoblamiento del concepto de lengua a partir del concepto de poesía: *Dichtung*, *Sprache* y *Sage*. Una constelación de conceptos que pueden recogerse en la tríada: Lengua-Mundo-Historia (*será por la poesía que se acceda a la historia mundial*), sugiere que toda mutación histórica se traduce en un lenguaje —o a la inversa.

Será pues la poesía lo que hace posible acceder, llegar a una nueva tierra, a un nuevo suelo en el cual la creación de una obra duradera pudiera enraizarse en nosotros. Lo dice tras haber declarado el desarraigo como destino planetario, en el mundo moderno que adolece de patria, que carece de permanencia. Por ello no propone un nuevo enraizarse geográfico —que podrá darse antes de una larga errancia— sino "en nosotros".

Si, como dice Heidegger en *¿Qué significa pensar?*, lo que da qué pensar es que aún *no pensamos*, si lo que más da qué pensar es la situa-

ción actual del mundo, nos podemos preguntar si es posible pensar en tanto permanezcamos prisioneros de las categorías en las que la tradición se obstina en encerrar sus pensamientos, su manera de vivir, sus carencias y sus sueños.

Para una transformación del modo de pensar —a la que apunta Heidegger, donde el lenguaje es clave— es preciso liberarse de la metafísica, no simplemente superarla en una *Aufhebung* donde permanecen voluntad y conservación de lo anterior.

Pero Heidegger sabe bien que dicha superación no puede ser sólo una operación de pensamiento. Se trata de una mudanza mucho más vasta y radical del *modo de ser del hombre en el mundo*, *mudanza de la cual el pensamiento es sólo un aspecto*. Mientras tanto, no nos queda, como mortales, más que acatar el fallo de la fatalidad por

> haber llegado demasiado tarde para
> los dioses y demasiado pronto para el ser

o como lo expresara el filósofo:

> Me borro frente a alguien que no ha llegado aún
> y me inclino —a un milenio de distancia—
> frente a su espíritu.

Heidegger y Hölderlin

Raúl Quesada

Para Virginia Muschi

Una de las dificultades de lectura de la filosofía de Heidegger —aunque, sin duda, también uno de sus atractivos— es su radicalidad. La reflexión heideggeriana es radical y fundamental en el sentido más llano y lato de un discurrir sobre el fundamento del ser y las raíces de la reflexión. Heidegger no se anda por las ramas del pensamiento occidental; le gusta poner los pies sobre la tierra —boscosa, de preferencia— y caminar, descubriendo, como Rousseau y los románticos, las montañas.

Otra dificultad es que Heidegger casi siempre camina solo y, por lo tanto, es difícil seguirle el paso; no está acostumbrado a detenerse, tomar aire, comentar con un acompañante o interlocutor. Es cierto que a veces anuncia que va a salir de paseo con alguien, pero siempre es él quien guía y re-traza los caminos del otro. No se deja andar por otro porque a él, Heidegger, lo anda el ser.

Dada esta situación, no puede dejar de llamar la atención la extraordinaria relación que Heidegger estableció con la figura y la obra de Hölderlin. Como ha señalado Paul de Man: "Hölderlin es el único a quien Heidegger cita como un creyente cita las Sagradas Escrituras". No se trata, entonces, de afinidades ermitañas o germánicas, aunque las haya, sino de una muy íntima relación entre la filosofía de Heidegger y la poesía de Hölderlin que tal vez pueda inscribirse dentro de la problemática de las relaciones entre la filosofía y la literatura.

Las relaciones del arte y la literatura con la filosofía tienen una historia larga y compleja que no se deja limitar fácilmente por la estética o la filosofía del arte. Esto es así porque lo que está en juego no es un tópico socrático simple: la belleza, sino algo que está más cerca del discurrir filosófico mismo. Así, por ejemplo, los planteamientos platónicos

al respecto no pueden circunscribirse a unos cuantos *loci communes*, ni siquiera a toda una región (*loca*, diría un latinista), por más clásica que ésta sea, donde Platón expulsa de una república inexistente, la innombrada —excepto como platónica—, utópica o, simplemente, literaria a unos artistas que aunque figurativos carecían de realismo. Los planteamientos platónicos de las relaciones entre la filosofía y la literatura se extienden por todos los meandros retóricos de los *Diálogos*. La posición platónica se encuentra en la escritura misma de los *Diálogos* y en los problemas filosóficos que esta estructura literaria genera con respecto a la verdad y a una argumentación que se quiere calificar de propiamente filosófica.

Algo semejante sucede con la también muy platónica relación entre las matemáticas y la filosofía: por un lado podemos reducir el papel que ellas desempeñan dentro de la filosofía a los problemas más técnicos de la reflexión sobre las matemáticas y, en dado caso, concederle a esa esotérica rama de la filosofía cierta importancia por su relación con la epistemología y la ontología, ramas de la filosofía consideradas, ellas sí, fundamentales. Pero, por otro lado —más platónico— podríamos ver en la matemática una forma de saber que no sólo desempeña un papel central en el conocimiento humano y que, como tal, siempre ha invitado la elucidación filosófica, sino como una forma de conocimiento que podemos considerar paradigmática y ejemplar, una forma de conocimiento que bien podría servir como modelo a la reflexión filosófica.

Estos señalamientos platónicos colocan a la filosofía en una región (“*loca*”) resguardada por la Escila (ninfa de seis cabezas) de la literatura y la Caribdis (abismo y torbellino) de la matemática y, ya se sabe, *Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim*. “Cae en la Escila, quien quiere evitar a Caribdis”. Pero, por otro lado, estos mismos señalamientos nos permiten evitar el error de considerar la reflexión heideggeriana sobre Hölderlin como una reflexión marginal sobre la poesía que, en todo caso, podría funcionar como el punto de partida de una estética o una filosofía del arte. Esto no quiere decir que las consideraciones de Heidegger sobre la poesía, el arte y el lenguaje en general permeen su obra como la consciencia literaria y retórica de Platón permea los *Diálogos*, pero sí apunta hacia la importancia de preguntar qué papel desempeñan esas consideraciones en el proyecto heideggeriano de reflexión

sobre el Ser y de localizar esta pregunta en el contexto de las relaciones entre la filosofía y la literatura. La pregunta, no es difícil imaginarlo, se ha hecho más de una vez y se ha respondido de maneras muy diversas que ahora no podemos considerar. Sin embargo, me gustaría hacer una breve referencia a una respuesta que, aunque se formuló hace más de cuarenta años y es excepcionalmente perspicaz, no ha sido reconocida lo suficiente. Me refiero al artículo de Paul de Man, "Les exégeses de Hölderlin par Martin Heidegger", publicado en *Critique* en 1954 e incluido en la segunda edición (1983) de *Blindness and Insight* (1971). Sin pretender entrar en el análisis de trabajo de De Man que, como es sabido, siempre es más complicado de lo que parece, quisiera simplemente enumerar algunos de los problemas que allí se plantean.

En primer lugar se encuentra la arbitrariedad filológica de Heidegger. La manera en que éste violenta —ya que no podemos decir ignora— la mayoría de los preceptos filológicos del comentario de textos puede ser bastante escandalosa para alguien que crea que estos preceptos son el marco de referencia obligado de todo comentario. Heidegger, señala de De Man,

> comenta los poemas sin relacionarlos entre sí y sólo establece analogías en apoyo de sus propias tesis. Cuando un pasaje es inconveniente para su interpretación [....] simplemente lo hace a un lado. Hace caso omiso del contexto, aísla líneas o palabras para darles un valor absoluto, sin ninguna consideración con respecto a su función específica dentro del poema del que las extrajo. Basa un estudio entero y fundamental ["*dichterisch wohnet der Mensch*" (poéticamente reside el hombre)] en un texto, probablemente apócrifo, incluido por Beissner bajo la denominación: "de autenticidad dudosa". En ese mismo estudio cita sin reparos y de la misma manera que otros trabajos un poema de la locura de Hölderlin, un poema que Hölderlin firmó y fechó: "Su muy humilde servidor, Scardanello. Mayo 24, 1748". Hace caso omiso de todos los asuntos de técnica poética que seguramente hubieran sido de gran importancia para Hölderlin; varias anomalías y obscuridades en estos poemas no se pueden explicar sin hacer referencia a ellos (De Man, 1983: 249-250).

Sin embargo, por muy larga que sea la lista de las herejías heideggerianas con respecto a las reglas más elementales del análisis textual, hay que notar, afirma De Man, que estas herejías no son arbitrarias por

falta de rigor, sino "porque descansan en una poética que permite, o hasta requiere, la arbitrariedad" (*ibid*.: 250). Esto es, el método exegético heideggeriano no es un ejercicio filológico clásico, sino que

> fluye directamente de las premisas de su filosofía; es inseparable de ella, al punto de que no se puede hablar aquí de "método", en el sentido formal de la palabra, sino, más bien, del pensamiento mismo de Heidegger en relación con lo poético (*ibid*.: 246-247).

Una vez que hemos condimentado el método heideggeriano con su muy necesario grano de sal ontológico podemos intentar la pregunta: ¿por qué Hölderlin?, ¿por qué no Homero? —dada la fascinación de Heidegger con el mundo griego—, ¿por qué no Dante o Shakespeare o Góngora?, reconocidos como los grandes poetas occidentales, ¿por qué no Goethe? si no se quería abandonar el mundo germánico. La respuesta de Heidegger es que Hölderlin es el poeta de los poetas, título que podrían reclamar Spencer o Góngora, pero que Heidegger considera adecuado para el poeta alemán y sus propios fines porque Hölderlin afirma la esencia (*Wessen*) de la poesía y porque la esencia de la poesía se encuentra en afirmar la *parousia*, la presencia absoluta del ser. Aquí hay que notar que la dificultad que podríamos tener para compartir o simplemente entender la opinión de Heidegger con respecto a que Hölderlin sea "el poeta de los poetas" no radica tanto en la elección misma sino en el contexto filosófico en el que se habla de la esencia de la poesía: no se trata de una esencia aristotélica o lógicamente establecida, sino de una esencia fundada en su relación con el ser; no se trata, en otras palabras, de una esencia fundada en la verdad de un juicio sino en la verdad —en el sentido de desvelación— del ser.

De esta manera podemos ver que la afirmación heideggeriana acerca de que Hölderlin es el poeta de los poetas no es un juicio estético o técnico poético, sino que forma parte de la filosofía heideggeriana y, consecuentemente, debe ser evaluado dentro de este contexto. Dice Heidegger:

> Lo general, es decir, lo que vale para muchos, sólo podemos alcanzarlo por medio de una reflexión comparativa. Para esto es necesario la muestra del mayor número posible de la multiplicidad de poesías y géneros

> poéticos. La poesía de Hölderlin es sólo una entre muchas. De ninguna manera basta ella sola como modelo para la determinación de la esencia de la poesía. Por eso nuestro propósito ha fracasado en principio, si entendemos por "esencia de la poesía" lo que se contrae en el concepto general y que vale igualmente para toda poesía. Pero esto general que vale igualmente para todo particular es siempre lo indiferente, aquella "esencia" que nunca puede ser esencial ("Hölderlin y la esencia de la poesía", en Heidegger, 1958: 127).

Sin embargo, podemos reformular la pregunta ¿por qué Hölderlin?, preguntando por qué no otro pensador ya que ellos, los pensadores, se encuentran dentro del ámbito de la *parousia*. La respuesta radica en una diferencia fundamental entre Hölderlin y los filósofos; Hölderlin afirma la presencia del ser, mientras que los filósofos sólo pueden afirmar su deseo de presencia del ser; no pueden nombrarlo. Dice De Man:

> Hölderlin afirma la presencia del ser, su palabra es el ser presente y sabe que esto es así; los metafísicos, por otro lado, afirman su deseo de presencia del ser, pero, puesto que la esencia del Ser es manifestarse a sí mismo escondiéndose en lo que no es, nunca pueden nombrarlo. Los metafísicos son las víctimas inocentes de los subterfugios del ser; son ingenuos aunque se digan hiperconscientes, ya que lo que nombran como lo esencial no es más que el ser disfrazado, y lo que rechazan como la negación de lo esencial es, de hecho, la cara auténtica del ser mismo (De Man, 1983: 250).

Esta imposibilidad de nombrar y la cuestión general de la relación de los filósofos con el ser no es sólo parte importante de la filosofía heideggeriana sino que nos permite entender mejor la relación entre Heidegger y los filósofos preheideggerianos, la relación ocultamiento/desvelación y el papel del poeta y la poesía en el pensar. ¿Por qué —podríamos preguntar— el ser se ha escondido, por qué la penetrante mirada filosófica se confunde casi sistemáticamente y por qué es un privilegio poético el poder nombrar? ¿Por qué —podemos seguir insistiendo— Hölderlin? Porque, responde Heidegger, la poesía de Hölderlin nace de la vocación poética de expresar la esencia de la poesía. Dice Heidegger:

> Hölderlin no se ha escogido porque su obra, como una entre otras, realice la esencia general de la poesía, sino únicamente porque está cargada con la determinación poética de poetizar la propia esencia de la poesía (Heidegger, 1958: 128).

Ahora bien, si lo que hace Hölderlin es "poetizar la esencia de la poesía", tendríamos que preguntarnos cómo se lleva a cabo esta actividad de poetizar y cuál es la esencia que es así transformada, sin olvidar, claro está, que al análisis heideggeriano le tienen sin cuidado las reglas técnico-poéticas que tanto preocupaban a Hölderlin. Para Heidegger tanto la actividad poética como la esencia de la poesía tienen que ver con la capacidad de nombrar y la importancia de este nombrar puede verse en su análisis de uno de los más famosos poemas de Hölderlin, el himno inconcluso que empieza diciendo "*Como en un día de fiesta...*" Este poema invita, de más de una manera, el análisis heideggeriano, ya que además de ser un poema muy apreciado por otros poetas —Stefan George y Rilke entre ellos— elabora sobre el acto mismo de poetizar.

Para Heidegger el poeta del himno se encuentra en presencia del ser, en presencia de lo que Hölderlin llama "Naturaleza". Esta naturaleza, obviamente, no tiene que ver con la naturaleza natural —objeto de la ciencia—, pero tampoco es una naturaleza poético-pastoral —objeto de églogas— ni filosófica: no estamos ante una *physis* presocrática. Estamos ante aquello que, señala De Man,

> en la terminología del propio Heidegger generalmente se llama la presencia de los presentes, la *Wessen* común de todos los presentes individuales que da cuenta de la presencia total de las cosas. Es lo dado inmediato del Ser que, para Hegel, es "sólo ser" ("*nur sein*") siempre y cuando no haya sido re-presentado a la consciencia. Desde una perspectiva hegeliana —insiste De Man— es legítimo referirse a esto como "sólo ser" porque, de por sí, no tiene ni la posibilidad ni la necesidad de constituirse en logos (De Man, 1983: 256).

Esta presencia total es, para Hölderlin, maravillosa (*wunderbar*), pero genera la cuestión poética y angustiante que constituye el núcleo del poema: ¿cómo decir el ser y no sólo hablar de él? En este momento crítico y fundamental el poeta y el filósofo, podríamos decir, coinciden, ya que en sentido estricto se trata de un momento prepoético y prefilo-

sófico. El problema empieza cuando se intenta caracterizar al poeta como aquel que es capaz de nombrar la presencia. Heidegger acude a estos pasajes:

así os veo, en clima favorable,
a vosotros, que no fuisteis educados
por un solo maestro, sino por maravillosa
y potente presencia de la Naturaleza.

¡Pero ahora despunta el día! Lo esperaba, lo vi venir
Y lo que vi, que lo sagrado sea mi palabra.[1]

Para Heidegger, el clima favorable está relacionado con la presencia del ser y, de allí, de alguna manera infiere que los poetas pertenecen al ser. En una lectura más textual podríamos leer que la Naturaleza, el ser, educa al poeta, lo pone en el camino de una *Bildung* romántica que debe culminar en la unidad con lo inmediato. Los poetas no pueden ser educados por ningún maestro que no sea la Naturaleza, porque en cualquier otra enseñanza se separa al hombre del ser.

Esta lectura, nota De Man, se encuentra peligrosamente cerca del panteísmo:

> Uno puede pensar en Rousseau —dice de Man— tratando de evitar una interpretación panteísta: aceptar a alguien como maestro, lejos de querer decir que uno se identifica con él y que le pertenece, quiere decir que hay, y sigue habiendo, una distancia infranqueable. En todo caso el pasaje de Hölderlin no dice que el poeta viva en la *parousia*, sino sólo que es el principio de su devenir, de la misma manera que el absoluto es el principio de movimiento del devenir de la consciencia en la *Fenomenología* de Hegel" (De Man, 1983: 258).

Esta posición se confirma si atendemos al segundo texto citado por Heidegger:

¡Pero ahora despunta el día! Lo esperaba, lo vi venir
Y lo que vi, que lo sagrado sea mi palabra.

[1] "Como en un día de fiesta", en Hölderlin (1995: 329). Traducción modificada.

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.

Aun suponiendo que lo que vio el poeta puede ser identificado con el ser heideggeriano, hay que notar que el tema poetizado por Hölderlin es la dificultad que sobreviene a este momento privilegiado: la dificultad de nombrar lo visto. De Man señala que Hölderlin no dice "*das Heilige sei mein Wort*", "lo sagrado es mi palabra" y concluye: "No es porque haya visto el ser que el poeta, por tanto, sea capaz de nombrarlo; su palabra ruega por la *parousia*, no la establece" (*ibid.*: 258).

La dificultad que entonces se empieza a perfilar, y que tendremos que dejar para mejor ocasión, es la marcada por el subjuntivo que, creo, es el modo del deseo y el presente del indicativo que es el modo de la presencia. Cuáles sean las relaciones entre estos dos modos es un tema tan complejo como lo es el de las relaciones entre la filosofía de Heidegger y la presencia de Hölderlin en su obra.

Bibliografía

De Man, Paul (1983), *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2a. ed. revisada y aumentada, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Heidegger, Martin (1958), *Arte y poesía*, tr. de Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica.

Hölderlin, Friedrich (1995), *Hölderlin: poesía completa*, tr. de Federico Gorbea, Barcelona, Ediciones 29.

De la experiencia de pensar a Heidegger

Greta Rivara Kamaji

Quiero hacer una breve reflexión, una aproximación a aquello que, —pienso—, constituye una de las herencias y enseñanzas fundamentales del filósofo: su idea de la filosofía y, en última instancia, la significación que "la experiencia del pensar" tiene en su obra.

Nunca sin una significativa intención utilizó Heidegger —con bastante frecuencia y a lo largo de su obra— la palabra camino: *Weg*. Ante todo, podríamos decir que dicho término habría de significar —entre otras cosas— lo que el filósofo alemán pensó acerca de la filosofía, o mejor dicho, para pensar la filosofía pensó la palabra *Weg*.

Heidegger construye su reflexión sobre lo que la filosofía es apuntando, en primera instancia, que lo que hay que saber de modo preferente es aquello que la filosofía no nos puede dar: en el reino de la técnica, en una comprensión del mundo que reduce todo a la utilidad y proyecta para los saberes un destino tan sólo instrumental, la filosofía se presenta entonces como soberanamente inútil, inactual y en verdad instrumento ineficaz de nada. De acuerdo con esto, pensar que la filosofía sirve para algo, representa, según Heidegger, el hecho de estar inscrito en una clase de pensamiento dominado por determinada racionalidad técnica y científica que venera la idea de que todo tiene una razón de ser, en todo caso, un ser para algo.

Con todo, la filosofía, además de inútil, es inactual, y lo es en la medida en que, para Heidegger, no existe razón alguna para exigirle la tarea de tener repercusiones prácticas de carácter inmediato. En este sentido, dicho hegelianamente, la filosofía, como el búho de Minerva, emprende su vuelo al atardecer. Amén de lo anterior, la filosofía tampoco resuelve nada, cosa en la que Heidegger se encargó de insistir todo el tiempo. Él considera que suponer que la filosofía puede resolver y responder preguntas, cualesquiera que éstas sean, significa suponer a su vez

que aquélla posee metodologías de análisis análogas a las de otros saberes, ordinariamente llamados científicos. Desde la perspectiva de Heidegger, la filosofía no puede y es probable que tampoco debe imitar modelos cuyos objetos son radicalmente distintos a los de su reflexión.

Por todo esto, y más, Heidegger se preocupó por aproximar a la filosofía más que a las palabras conocimiento o conocer, a las palabras pensar o pensamiento, y tendrá más próxima a ella la palabra inutilidad que las palabras seriedad, consistencia, precisión, rigurosidad, etc. Del mismo modo, hizo intimar la palabra filosofía con la de arte más que con la palabra ciencia, ya que, en última instancia, para esta última la filosofía entendida —según Heidegger—, como el extraordinario preguntar por lo extraordinario, es decir, preguntar por el ser y por la nada significaría enfrentarse con el delirio de toda desviación de la sacrosanta razón.

Frente al afán moderno y tardomoderno de medir, de cuantificar, de calcular, de matematizar, de instrumentalizar, Heidegger anota justo la inutilidad de la filosofía y añade que si el pensar ha de servir de algo no será para producir, medir, cuantificar, controlar, sino para agravar la existencia histórica, para ponerla en cuestión, para abrir posibilidades, para pensar lo no pensado; filosofar es para Heidegger pensar, y pensar es, en todo caso, preguntar, preguntar antes de suponer cualquier respuesta, cualquier verdad a partir de la cual el ente en su totalidad sea organizado.

En este sentido, los primeros filósofos eran para Heidegger sencillamente pensadores en la medida en que su primario pensar estaba marcado por el asombro radical del ser, por la conmovedora experiencia de advertir ser en vez de nada y poder preguntar por ello en el extraordinario preguntar por lo extraordinario.

Filosofía y filosofar en Heidegger significan verse conducido en un camino, en una senda donde lo que interesa es el trayecto, el punto de partida, y no el sitio al que se pretende arribar.

Este trayecto es significativo en la medida en que se establece como horizonte del preguntar de la pregunta misma; el trayecto implica que todo pensar ha de iniciar con una pregunta, y es sobre la pregunta sobre lo cual el pensamiento ha de esmerar su experiencia, no en su inmediata respuesta. La interrogación misma marca ya el inicio del cami-

no. Filosofía significa, en este sentido, poner la pregunta en un camino, en un sendero. En su conferencia *Qué es eso la filosofía*, Heidegger nos conduce por esta comprensión del pensar indicando lo siguiente: ¿por qué no preguntar qué es la filosofía? en lugar de ¿qué **es** *eso* la filosofía? como él lo hace. La pregunta implica ya un cierto señalamiento en el **es**, ¿que **es,** eso la filosofía? Indica Heidegger que en este sentido, la palabra filosofía está hablando en griego, la palabra en tanto palabra griega es un camino, una senda.

Para Heidegger, señalar lo anterior nos conduce justamente a una comprensión de la filosofía desde la perspectiva en que él la estaba pensando. No solamente la filosofía nace griega, sino que es también griega la manera en como la filosofía pregunta: ¿qué **es** esto?, *ti estin*. Lo cual manifiesta y representa aquello que Heidegger considera la sustancia misma de la filosofía referida a su nacimiento griego: asombrarse ante el hecho de que las cosas son. La pregunta con la que nace la filosofía es para él la pregunta de la filosofía como pensar y esto significa colocar al pensar mismo en la vía hacia el problema de qué es eso que es.

Con la palabra *Weg*, camino, senda, Heidegger intenta girar hacia lo griego y al desmontar la historia de la ontología no pretende sino un acceso a la experiencia originaria de la filosofía en tanto pensar que interroga, que interroga por el ser, pensar que viene del asombro de lo que es y va hacia el indagar en eso que es. Filosofar es, en este sentido, ponerse en el camino que posibilita la pregunta fundamental: ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?, asombro de la proximidad de lo que es, perplejidad de ese ser; inaudita advertencia del ser del que originariamente somos, apertura.

De esta manera, de sobra resulta indicar por qué Heidegger se enfrenta a toda actitud que considere al pensar desde un marco meramente cientificista a partir del cual el hombre de la racionalidad técnica pretende descubrir los criterios para evaluar la producción del conocimiento en un afán homogenizador que quiere garantizar para todos los modos del pensar el mismo tipo de rigor. Por eso, decíamos, Heidegger acerca más la filosofía a las palabras pensamiento, arte y poesía, frente a toda actitud que la asocie más con la productividad, la competitividad, la eficiencia, la eficacia, etc. Contra esto "sólo un dios puede salvarnos todavía", sugiere Heidegger, considerando que el arte es la posibilidad

más alta; en un mundo que ha perdido a sus dioses, el arte puede rodear un destino meramente tecnificado del pensar y posibilitar, así, la transformación de una determinada apertura histórica. Así la filosofía, pero una filosofía redescubierta, re-significada.

Heidegger advierte que la obra de arte no se mantiene ineludiblemente como el útil, que ésta no se resuelve como el útil en el mundo al cual pertenece; la obra produce otra clase de experiencia bien específica. De ser la obra un mero instrumento, su comprensión estaría ligada a la sola posibilidad de la restauración del mundo en que nació; sin embargo, sabemos sólo lo que la obra nos dice de él. De este modo la obra lleva consigo su propio mundo, mundo que funda y abre. La obra es para Heidegger, en este sentido, fundación de un mundo, en sentido estricto; no se le ubica a ella *en* el mundo, sino que *abre* un mundo y representa de algún modo un proyecto sobre la totalidad del ente y, así, afirma que la obra puede abrir un mundo porque rehace la totalidad del ente, pero al suceder esto, se hace presente otro aspecto esencial a toda apertura y un tanto olvidado por la tradición metafísica: el ocultamiento del que procede toda revelación. En la obra de arte puede realizarse la verdad como develación y como ocultamiento, experiencia que Heidegger denomina "conflicto entre mundo y tierra", lo cual quiere decir que si bien la obra muestra algunos significados, reserva otros, o sea, nunca agotamos una obra; al mismo tiempo expone un mundo y reserva otro.

Asimismo, dirá Heidegger que en la poesía está la esencia de todas las artes y todo arte como advenimiento de la verdad, es en su esencia misma poesía, esto es, la verdad como iluminación y ocultamiento del ente se da en cuanto es expresada como poesía. Heidegger sugerirá a partir de lo anterior que el lenguaje aparece como el modo mismo de abrirse la apertura del ser, de modo que puede sugerir que "es la palabra lo que procura el ser a la cosa", de manera que el indagar sobre el ser significa primariamente un conducirse hacia la palabra, hacia la palabra poética en todo caso, porque se trata del lenguaje en su fuerza originaria y creadora, se trata de interpretar la palabra sin agotarla, respetándola en su naturaleza de permanente reserva.

Es entonces en la relación entre poesía y verdad donde podemos verificar en Heidegger su comprensión de la filosofía como pensar,

como pensamiento del ser y, en última instancia, como pensar poetizante. Poesía como la palabra que nombra, poesía como lenguaje privilegiado porque en él sucederá el evento del ser.

Filosofía y poesía estarán en la misma senda y lo estarán porque quizá lo han estado desde siempre: la poesía primera que nos es dada conocer emerge como lenguaje sagrado, que por ser tal, no reducía su iluminar a un mero servicio comunicativo sino, primariamente, a la misteriosa verdad.

Con Heidegger la palabra girará su rostro y asaltará en furtivo encuentro a lo que parece ser su contrario y aun su contrasentido: el silencio. Procurará filiarse a él para recuperar ahí su fuerza creadora.

La filosofía había conquistado, lenta y trabajosamente, algo que ha sido presentado como su máxima generosidad, pero de la cual, sin embargo, se desprende el gesto contundente de su inaccesible condición: ha llevado las cosas a la claridad, sacrificando ella misma su propia luz. Justo por ello parece que Heidegger revitaliza el sentido griego de la filosofía ligándola al pensar verdadero —y no al rigor científico e institucional— y al lenguaje, en la medida en que lo vincula con la poesía también, como posibilidad de hacer aparecer en la palabra al ser que hemos buscado detrás de las estrellas. Pensar poético como pensar filosófico es exigirle a la filosofía que ponga de manifiesto su origen, sus raíces, que se hunda en el seno mismo de la humana condición, cuya premisa primera nos enseña el ocultamiento y el desocultamiento que la conforman.

Es curioso que la idea de sistema haya separado tan rápidamente la filosofía de la poesía, desde el "Poema" de Parménides hasta el sistema aristotélico. Bien pronto se veneró en el sistema la posibilidad de encontrar la verdad, la vía de descubrir principios últimos y categóricos, como si el pensamiento poético hubiese nacido del delirio y por tanto lejos, muy lejos, de la límpida y cristalina razón, quien se ha adjudicado con su prestigio excluyente el papel de juez omnipotente que no admite como filosofía al pensamiento que fluye por distintas aguas.

El sistema ha sido la forma pura de la filosofía, obligándola a abandonar su origen y su nacimiento poético. La íntima comunión entre el pensar filosófico y el pensar poético —repensada por Heidegger—, como tantas otras tradiciones del saber oscurecidas por el sistema

y el método reinantes, no llegaron a extinguir del todo su fuego y es dentro de estos saberes inextinguibles de donde emerge un día la inspiración que parece infiltrarse y soplar las brasas de las formas más ortodoxas del saber triunfante, quizá para ayudarles a no morir en la estrechez de sus dictados. Aun así, Heidegger pareció advertir que poesía y filosofía consideradas incluso en sus más puras manifestaciones se toman de la mano, erigiéndose por encima del resto de las creaciones de la palabra; encuentro-desencuentro entre vida y creación, íntima comunión esencial y viva unidad, unidad que es identidad. El filósofo y el poeta aparecen en viva simbiosis con su obra, tal vez más que ningún otro autor, porque si es al ser al que pronuncian dado su asombro, son ellos mismos como apertura al ser quienes están en cuestión. Y si la filosofía se parió, exigiéndose, para ser, la transparencia y la claridad, no podrá, no puede eludir tal exigencia para sí misma y habrá de indagar más allá de lo que ha sido para convertirse en la experiencia del pensar que ha querido ser, y poder repetir hoy su pregunta primera frente a las cosas: habrá de hacerse clara ella misma, habrá de hacerse visible, llevarse a la luz, pero no con esa luz excluyente propia del "iluminismo", sino de la luz que no se sabe separada de la oscuridad. Habrá de reconocer en sí la alteridad, es decir, al verse a sí misma se verá con otros, filosofía y poesía podrán reconocer su unidad original (sin que la una se confunda con la otra) como eso, como experiencia del pensar, como palabra que acude al pensamiento del ser e interroga por él.

Y si la filosofía tiene una historia es porque ella es unidad viva y nunca es, entonces, mera continuidad hecha de agregados; será también renacimiento, renovación perpetua y cada vez que se exija pensar habrá de reconocer que exige a su vez el pensamiento que comience con ella su historia, habrá también que soñar, —como el poeta—, con pronunciar la palabra primera, buscando ambos, en todo caso, la palabra que crea el ser.

El *logos* filosófico ha cercado su territorio, ha delimitado su horizonte dentro de la luz, mientras que el *logos* poético —y ahí cobrará fuerza su encuentro-reencuentro— ha emergido desde las tinieblas, ahí donde la luz se oscurece, de modo que nació como ímpetu que desde lo oscuro y abismal ruega por la claridad. Tal vez por eso precede a la filosofía; sin ella la razón no hubiera podido articular su cristalino refugio.

Mas con Heidegger aprendemos que oscuridad y develamiento, luz y ocultamiento significan hablar de la experiencia originaria de *aletheia* en su primigenio sentido griego y, por tanto, de la experiencia del pensar filosófico. Y si es en el lenguaje donde el ser también sucede, el ímpetu del pensar poético es justo eso, pensamiento del ser: senda, camino, experiencia.

Heidegger, precisamente uno de los filósofos que más insistió en la pregunta por el ser como la fuente primigenia del problema central de la filosofía toda y del que podemos decir que su pensar todo versa sobre el ser, es quien justamente orienta su mirada hacia el pensar poético —vía una reflexión sobre el lenguaje y la verdad, a través del enorme encuentro que sostuvo con Sófocles, con Hölderlin, entre otros poetas.

Puesta en cuestión nos ofrece Heidegger con su comprensión de la filosofía, del mandamiento bajo el cual la filosofía ha aparecido: andar a solas, pretendiéndose ajena, autónoma frente a aquello que también ha necesitado para ser, confinándolo al reino de las sombras, al margen de su claridad. Así es como "la experiencia del pensar" se separa de la razón, "pues el pensamiento no sucede a solas en la mente de quien lo acoge, a no ser que lo acoja sin que lo necesite", como acertadamente ha apuntado María Zambrano.

Verdad, filosofía y expresión

Paulina Rivero Weber

Ante la multiplicidad cultural, moral y social vigente, resulta imposible hoy en día hablar de "la verdad". Aquella frase nietzscheana de *La genealogía de la moral*: "Si nada es verdadero, entonces todo está permitido"[1] resume el peligro de la ausencia de "la" verdad como tal: la arbitrariedad. Desde la sofística hasta nuestros días, la imposibilidad de la verdad ha sido una dificultad para el ser humano que desde siempre ha buscado en ella una guía para la acción. Si ese ser ha de enfrentar la ausencia de la verdad, ¿sobre qué puede guiar su existencia cotidiana, su acción y su pensamiento? ¿Con base en qué se puede fundamentar un criterio objetivo que permita resolver las divergencias a cualquier nivel? Si hemos de llegar a un acuerdo común, ¿quién tiene la última palabra para determinar los criterios y los fundamentos de éste?

Podemos optar por aceptar la imposibilidad de la verdad y por lo mismo defender la mera tolerancia entre múltiples "perspectivas". Pero cabe recordar que las propuestas de valores ante la ausencia de la verdad pueden variar desde la Bestia Rubia nietzscheana, hasta el prototipo humano de perfección en Spinoza. ¿Igualmente válido es el crecimiento del poder individual hasta la desmesura, que el cultivo de las facetas constructivas y eróticas de nuestro ser, o que la solidaridad humana? ¿Es lo mismo el nazi atizando hornos crematorios, que Gandhi en su lucha por la paz? Si nada es verdadero... ¿todo está permitido? Ciertamente no, cualquiera lo sabe. Pero el problema que nos deja la ausencia de la verdad es cómo fundamentar los parámetros que establecemos para vivir en comunidad. Dios ha muerto: por un lado, el peso de la Iglesia institucionalizada y su poder secular ha matado al Dios vivo. Pero tam-

[1] Esta idea de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche ejemplifica a los espíritus libres en una secta musulmana de asesinos.

bién su muerte se debe a la misma multiplicidad cultural, que nos hace ver que los diferentes dioses tienen distintos valores y creencias: fundamentar criterios de verdad o de valores en Dios hoy en día resulta tan absurdo como arbitrario. Pero si la verdad también ha muerto, como lo dijo el mismo Nietzsche, ya no hay arriba ni abajo, ya no hay rumbo ni posibilidad de orientarse: todo es arbitrario.

El problema práctico es que la imposibilidad de la verdad nos lleva a la arbitrariedad del pensamiento, y por lo mismo a la arbitrariedad en la acción. Si la ética se encuentra en peligro es porque el *desamparo de la verdad es el desamparo de la ética*, que deja al ser humano sin guía ni parámetro alguno para la acción, en un relativismo moral sofístico en el que cada ser humano de manera individual es la medida de todas las cosas. Para una humanidad sin parámetros, lo que peligra ante todo es la posibilidad de la vida en comunidad y lo que filosóficamente se encuentra detrás de este peligro es una cierta idea de lo que la filosofía y la verdad son. Resignarse a la muerte de la posibilidad de la verdad es resignarse a la muerte de la filosofía como búsqueda de una verdad establecida, de una verdad sustantivada que está ahí para ser descubierta. Pero no por ello se convierte la filosofía en pura libre creación, en mero invento inocente de mentes que juegan a pensar sin compromiso alguno. La filosofía que muere como búsqueda nos deja ante una nueva forma de filosofar: la filosofía como libre creación. Pero hay algo más que más mera libre creación: lo que sigue distinguiendo al filósofo del sofista es el afán de comprender, más que el de convencer. Porque lo que aquí se juega es precisamente la diferencia entre un filósofo y un sofista. El sofista sabe que nada es verdadero y por lo mismo él es la medida de todas las cosas: puede convencer y lograr en su discurso que lo que es no sea, y lo que no es, sea, porque de hecho para él nada *"es"*, todo se inventa. En cambio, el filósofo sabe que en su discurso no se trata de convencer, sino de intentar captar, comprender aquello que se manifiesta, para recibirlo desde una cierta disposición limitada, acotada: humana. Para el filósofo *hay verdad* —decía Aristóteles— en la misma medida en que *hay ser (Metafísica*, libro II, 994ª), pero el ser se manifiesta de más de una manera y la filosofía es la búsqueda de la manifestación del ser por medio del *logos*.

En el ámbito filosófico y fuera de él, todos tenemos en realidad una cierta concepción del ser y de la verdad, que aun sin revelarse permea nuestro discurso. Pero aclaremos, antes de seguir, lo siguiente: hay quienes consideran que junto con la pretensión de fundamentar una "verdad" metafísica se debe temer la aparición del fantasma del fundamentalismo, que nos llevaría a afirmar una verdad con todas sus pretensiones, sobre otra. Y lo que es aún peor, se cree que hablar hoy en día de verdad "originaria", como lo hace Heidegger, podría aparentemente implicar la idea de un "origen" oscuro, casi místico, al que se apela para justificar una ética con pretensiones actuales de validez absoluta. Se teme caer con esta pretensión de verdad en el surgimiento de nuevos fundamentalismos ocultos tras la palabra "originario", que nos llevarían a apelar a un origen incierto para pretender justificar acciones hoy en día. Nada más lejano de la filosofía de Heidegger. Él ha optado por una vía diferente al nihilismo, pero sus parámetros de la verdad no ofrecen de ninguna manera una "guía" concreta para la acción, ni pretende nuevos fundamentalismos. En su rescate del concepto "verdad" hay inicialmente un llamado a lo originario, que implica al menos dos posibilidades:

1. La consideración de que tal vez podamos entender qué cosa es la verdad si regresamos al primer momento en que ésta fue nombrada o formulada. Grecia representa el inicio filosófico que podemos retomar para pensarlo de una manera diferente a la tradicional.
2. La consideración de que una experiencia personal de aquella verdad de la cual se habla puede conducir al individuo a una mirada propia y por lo mismo abre la posibilidad de un acercamiento auténtico a la cosa y no una mera repetición de lo que se ha aprendido sobre ella.

Si para Nietzsche la historia de la filosofía es la gran sospecha de que el camino que Grecia inaugura ha sido un camino errado, para Heidegger ese mismo camino nos habla de la historia de un olvido, que él llamará el olvido del ser. Y por eso mismo es necesario volver a los inicios de ese camino, volver a plantear la pregunta por el ser de la verdad, por lo que la verdad es, de la manera en que fue entendida en el

momento en que se formuló por vez primera. Y en sus orígenes, y para Heidegger incluso en sus orígenes prefilosóficos, la verdad fue definida privativamente como *a-léthia*, lo no-oculto; la verdad aquí es entendida como un desencubrimiento. Heidegger pretende hacer una descripción fenomenológica de esa *alétheia*. Para él la máxima fenomenológica *"¡volver a las cosas!"* implica la vuelta no sólo a las cosas, sino al primer momento en que las cosas son nombradas; *"¡volver a los griegos!"* podría ser también una máxima adecuada para el pensamiento de Heidegger. De esta manera, para saber qué cosa es la fenomenología, las palabras griegas *phainómenon* y *logos* nos darán la clave de la hermenéutica heideggeriana:

> *Phainómenon*, de donde viene nuestra palabra "fenómeno", se deriva del verbo griego *phaínesthai*, que significa "mostrarse"… sacar a la luz… "fenómeno" quiere decir "lo que se muestra", lo que se hace patente, visible en sí mismo (*Ser y tiempo*, parágrafo 7, A, El concepto de fenómeno, p. 39).

Así, la fenomenología se ocupa de los fenómenos, que no son otra cosa que la totalidad de lo que se puede poner a luz, lo que los griegos llamaban *ta onta*, los entes, los cuales pueden mostrarse de distintos modos, según la forma de acceso a ellos. La forma de acceso propia de la filosofía será el *logos*: "El *logos* permite ver algo (*pháinesthai*) ...al que habla o a los que hablan unos con otros. El habla permite ver..." (Heidegger, *op. cit*., p. 43).

Hay entonces diferentes vías de acceso a los entes, y por lo mismo distintos modos de hablar de ellos: la filosofía es uno de esos modos o formas de acceso al ente. Entendida como fenomenología, la filosofía consiste en el uso del *logos* para desencubrir los fenómenos, para sacarlos a la luz. En ese sentido la fenomenología para Heidegger es inevitablemente el camino de la ontología, y de hecho, dirá Heidegger, la ontología misma *sólo es posible como fenomenología.*

Y en eso consiste la verdad filosófica: en el uso del *logos* que saca de su ocultamiento a los fenómenos y permite desencubrirlos como *no-oculto*, como *a-lethés***.** Pero este *logos* no es la "verdad" ni el lugar primario de la verdad: no es más que un determinado modo de permitir ver. Por lo mismo la verdad no es algo que convenga al juicio: hay algo "verda-

dero" en un sentido más originario; el antiguo griego, antes de ubicar el lugar de la verdad en el *logos*, lo ubicaba en la *aisthesis*, la simple percepción sensible de algo:

> En el sentido más original y más puro, "verdadero", es decir simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir, es el puro *noein*, el percibir con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tal (Heidegger, *ibid*.: 44).

¿Qué significa esto? Existe en el pensamiento de Heidegger el reclamo por el reconocimiento de formas del conocer más originarias, no teorizantes, que son a su vez la base de toda forma posible de conocimiento. La verdad entendida como la entiende este pensador implica la aceptación de esas formas de comprender pre-teorizantes, lo cual no quiere decir que nos encontremos ante un irracionalismo; tan sólo implica que cualquier uso de la razón presupone algo más originario que la sustenta. De esa misma manera, la verdad de un juicio, entendida como concordancia del juicio con su objeto, es derivada. Heidegger insiste en que toda la tradición occidental ha basado su concepción de la verdad en una mala intepretación de Aristóteles, que nos lleva a pensar la verdad como concordancia entre un juicio y su objeto. Para Heidegger, cuando Aristóteles dice: "*pathémata tes psichés ton pragmáton homoiómata*", no pretende en manera alguna dar una definición de la verdad, y sin embargo esa frase fue la ocasión de que se desarrollara la definición de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. La posibilidad de verdad como concordancia o adecuación existe, pues, sobre la base de una verdad más fundamental, así como el conocimiento teorizante existe sobre la base de una pre-comprensión no teorizante, compartida por todo ser humano, comprensión que en *Ser y tiempo* se articula en los existenciarios que él llama el encontrarse, el comprender y el habla. Éstos, como existenciarios que son, se refieren a la constitución ontológica del ser humano, a la estructura de su ser.

Esta estructura de ser propia de nosotros los seres humanos, en *Ser y tiempo* determina la estructura misma de la verdad y el olvido del ser responde por lo mismo a esta relación entre la estructura de ser del Dasein y la estructura del ser en general. Nuestra tradición occidental ha olvidado la verdad como *alétheia* porque de hecho ha olvi-

dado lo que la *alétheia* desencubre: el ser. Pero aquello que Heidegger llama "el olvido del ser" no es, sin embargo, mero olvido accidental. El ser humano en su vida diaria se encuentra arrojado en la caída, lo cual no implica, dice Heidegger, una valoración negativa, sino indica simplemente la forma humana de ser en la cotidianidad. El olvido del ser se debe a esta forma de ser del *Dasein*, que es un ahí, un ahí que se pierde en la vida pública del "uno"; en las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Heidegger insiste en que con ello no pretende exponer una forma de valorar la vida humana, sino simplemente describir la forma de ser del *Dasein*: la caída o el errar. Y es aquí en donde quiero señalar lo que para mí es una verdadera aporía para el pensamiento de Heidegger.

Hemos dicho que si para pensar la verdad es necesario volver a Grecia, esto no es por un mero gusto filológico, sino porque retornar a Grecia es volver a la experiencia misma que los griegos tuvieron de la verdad. Volver a Grecia es volver a la experiencia del pensar, y el conocimiento de la verdad implica vivir la experiencia de la misma. Sólo aquel que se sitúa de una manera propia y auténtica ante el fenómeno y le permite ser, le permite mostrarse, puede tener la experiencia de la verdad. El problema, la aporía, es que una vez que se ha tenido esta experiencia originaria, en el instante mismo en que pretende ser comunicada, cae, erra: "Lo expresado se convierte... en algo 'a la mano' dentro del mundo que puede ser recogido y repetido..."

Toda verdad deja de ser tal desde el momento en que es expresada y pasa a la comunidad; desde el momento en que es repetida y no vivida, desde el momento en que es repetida y no experimentada. La estructura de ser del *Dasein* implica que en su vida cotidiana inevitablemente se arraigue en las habladurías (*das Gerede*): se apropia de manera inauténtica de "verdades", inclusive llega a usar estas verdades como un útil más entre muchos otros, como un útil a la mano. Estas verdades son escuchadas para luego ser repetidas sin su verdadero sentido originario, el cual sólo lo entiende aquel que ha desencubierto un fenómeno por sí mismo. Este es el ámbito que en *Ser y tiempo* se llama la caída (*das Verfallen*) y que en *La esencia de la verdad* se le nombra como el errar (*die Irre*). La verdad así entendida posee cierta fuerza

originaria arraigada en la forma de ser del ser ahí, y es precisamente por esta fuerza que la verdad termina por llegar al olvido y a su ocultamiento.

La verdad así entendida es más que nada un acontecer, un constante ir y venir de manera necesaria de la ocultación al ocultamiento, y el olvido del ser nos habla de la forma de ser del ser humano: la verdad —tanto como la falsedad— es una estructura arraigada en el ser por medio del ser-ahí, o como lo dirá Heidegger en *Ser y tiempo*: *la verdad es un existenciario*. La aporía consiste en que si para lograr ver una verdad es necesario *experimentarla*, y en el momento en que es expresada pasa al ámbito de la caída o el errar, al ámbito en el que nos perdemos en la publicidad del uno (*die Offentlichkeit des Man*), la comunicación es impensable: ¿cómo comunicar una verdad de manera auténtica y originaria? ¿Es posible comunicar algo fuera del ámbito de la caída y el errar? y de no ser así ¿qué tipo de verdad es ésta que no puede compartirse como tal? Si para Heidegger este ámbito de la caída y el errar, que nos ha llevado al olvido del ser, es estructural, inherente al ser humano, ¿qué pasa con la posibilidad de la intercomunicación humana? ¿Acaso no hay verdad que pueda ser comunicada como tal en el ámbito de la filosofía? Tan pronto tratamos de expresar algo, ¿lo desfiguramos? Y ¿es éste un problema de la filosofía de Heidegger o de la filosofía como tal? En última instancia estamos hablando de la capacidad —o de la incapacidad— de la filosofía para *expresar*.

Luis Villoro, en un pequeño escrito titulado *La mezquita azul*, deja el testimonio de cierta incapacidad de la filosofía para expresar verdades originarias, profundas; en ese caso se trata de una experiencia religiosa. Al expresarla filosóficamente, se refiere a su quehacer en los siguientes términos:

> Como un torpe camello en el desierto trazaré caminos en la tersa plenitud de la arena, cortaré en franjas el espacio, llenaré de aristas y planos el vacío, como un mono ridículo convertiré en gestos disociados la gracia de la danza, cortaré el cántico fluido, al romper en conceptos lo indecible (Villoro, 1996).

¿En verdad la expresión filosófica puede ser comparada con la labor de un torpe camello, con un mono ridículo? Las mismas re-

flexiones que Villoro hace de esa experiencia religiosa nos demuestran algo más. La razón puede dar testimonio incluso de aquello que la rebasa: la razón puede expresar. Es necesario pensar con cuidado las posibilidades de una metafísica de la expresión que rescate el valor del *logos* filosófico: tal vez eso era lo que pretendía hacer Eduardo Nicol frente a la filosofía de Heidegger. Martín Heidegger va a encontrar una posible vía para avanzar en el problema de la expresión de las experiencias y verdades originarias por medio de la obra de arte. De hecho no es gratuito que proponga el fin de la filosofía como tal y una nueva tarea para el pensar: si la verdad filosófica es incomunicable, habría que encontrar una nueva vía para el pensar. Pero el problema que deja vigente es el de la expresión y la comunicación de la filosofía misma. Hemos de preguntarnos si no acaso en ese sentido la propuesta de Heidegger nos deja en un solipsismo filosófico, en el cual cada quien sabe de su experiencia de la verdad y no hay comunicación auténtica posible. Solipsismo que terminaría por encontrar una salida en un campo diferente al de la filosofía misma, el de la obra de arte, y particularmente en el del lenguaje poético. Termino con una pregunta que me formulo a mí misma: ¿es factible aún argumentar la posibilidad de la verdad filosófica, o hemos de aceptar el fin de la filosofía y una nueva tarea para el pensar? La filosofía encuentra una respuesta a esta pregunta en un pensador anterior al mismo Heidegger: Nietzsche. La enseñanza fundamental de este pensador radica en la necesidad de acercar la filosofía al arte y no a la ciencia, o, para decirlo con más exactitud, en hacer que la filosofía se vuelva más artística, más intuitiva; Nietzsche diría: más musical, en el sentido de las Musas. Escribir con sangre y no con palabras muertas: esa es la clave nietzscheana. Escribir a partir de una experiencia originaria en el sentido de una experiencia propia: esa es la clave heideggeriana. Ambas implican la labor de un acercamiento al arte y a la creación, más que a la pretendida objetivación científica. Por ello, al final de su recorrido, Heidegger insistirá en que el camino de la filosofía y el de la poesía son paralelos. La poesía fue para Heidegger lo que la música para Nietzsche: una nueva posibilidad para el mismo filosofar.

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, libro II, 994a.
Nietzsche, *Genealogía de la moral*.
Villoro, Luis (1996), *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro,* México, UAM, 1996.

El problema de la ética en Heidegger

Luis César Santiesteban

"Yo le dije una vez a Heidegger:
hay en sus escritos algo que va más allá de las palabras,
una resonancia mágica que permite al lector percibir
lo que las palabras no han dicho explícitamente.
Eso se produce cuando un hombre
detenta una gran fuerza espiritual."
Ernest Jünger

I

Desde hace algunos años se ha emprendido el esfuerzo desde las más diversas corrientes filosóficas (ética del discurso, hermenéutica, pragmatismo, posmodernidad) por rehabilitar la ética.

En los análisis de las distintas éticas que se han propuesto en la actualidad —pienso sobre todo en la pragmática universal de Jürgen Habermas, en la pragmática trascendental de Apel, en la ética de la interpretación de Gianni Vattimo y en los empeños de MacIntyre— se echa de ver el modesto papel que tiende a cumplir la ética actual. Esto no ocurre ciertamente en vistas de un subyugador panorama moral, sino que es más bien resultado del desmoronamiento del esquema moral clásico y la irrupción de ciertos rasgos nihilistas que marcan nuestra cultura.

En este contexto, cabe mencionar que entre más virulento se vuelve el nihilismo más enconados se tornan los reproches que se dirigen a Heidegger en virtud de su negativa de escribir una ética. Quisiera referirme aquí, aunque sea brevemente, a algunos de ellos. Klaus Held: "Uno podría hacerse de la vista gorda ante la escasa compresión de

Heidegger hacia las cuestiones éticas, si este déficit no fuera de consecuencias tan graves"; Karl Jaspers: "El compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo fue una consecuencia necesaria de su pensamiento, que no concede ningún tipo de sustento a la ética".[1]

Con todo, a una con los reproches, se intensifican las discusiones con la problemática ética en Heidegger.

Hans Georg-Gadamer sostiene que la falta de una ética en el pensamiento de Heidegger debe ser atribuida a *razones* muy particulares y no a una negligencia de su parte.

Son a estas razones a las que aquí quisiera referirme en primer término. En la segunda sección trataré de mostrar la dimensión ética del pensamiento heideggeriano. Desde luego, al margen del tenor moralista, que es en buena medida característico de muchos de sus planteamientos filosóficos. Un tercer aspecto que quisiera abordar es el relativo a las vetas éticas que abre Heidegger en el curso de su analítica del "ser-ahí".

Arrojemos, pues, la pregunta rectora de esta indagación: ¿cómo se las ve Heidegger con la ética?

Se ha vuelto habitual en la literatura heideggeriana referirse a la anécdota que relata Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, según la cual poco después de la aparición de *Ser y tiempo* fue interpelado a este respecto: "me preguntó un joven amigo: "¿Cuándo escribe usted una ética?" (Heidegger, 1981: 43).

A lo que Heidegger respondió: "El deseo de una ética apremia tanto más solícitamente a su cumplimiento, cuanto la manifiesta perplejidad del hombre, no menos que la encubierta, crece más allá de toda medida" (*ibid*.: 43).

El tono y el contenido de la respuesta atestiguan que Heidegger era plenamente consciente de la situación de apuro de la ética. "¿A qué, pues, tanta parsimonia?"

Ya en sus escritos tempranos tenía Heidegger en mientes la supresión de la filosofía en disciplinas:

[1] Véase Karl Jaspers, *Notizen zu Heidegger*.

> La filosofía está dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente, de suerte que la racionalidad está dada en esta experiencia fundamental misma y tiene que constituirse en ella temáticamente. Por eso no hay disciplinas filosóficas (como lógica, ética, estética, filosofía de la religión). Hay que anular esta separación en disciplinas. La filosofía no conoce ninguna disciplina (*Gesamtausgabe* Bd. 59).

En este pasaje se puede advertir ya la tarea programática de su pensamiento. El pensar esencial aspira a una especie de carácter monolítico, o si se quiere es un ovillo muy difícil de desenredar. De ahí que no asombre el hecho que del resultado de su interpretación de la poesía se abonen reflexiones lo mismo a cuenta de la ecología que de la ética.

Pero dirijamos la atención al escrito en que más se demora Heidegger en indicaciones en torno a la ética: la *Carta sobre el humanismo*. Ahí señala que el surgimiento de la ética como disciplina, junto a la lógica y la física, corre pareja con la determinación de la filosofía como ciencia.

El "pensamiento esencial" heideggeriano y con ello su dimensión ética remiten a aquel pensar griego cuya constitución no conocía ni la "Lógica", ni la "Ética", ni la "Física" (*ibid*.: 44).

El pensar auroral griego, según Heidegger, albergaba, sin embargo, el "ethos" de manera más originaria que las lecciones sobre ética de Aristóteles (*ibid*.: 44).

En realidad, el pensar heideggeriano representa el intento de proseguir aquel pensar premetafísico, mediante lo que él designa como el "otro comienzo".

Tras lo hasta aquí expuesto, se imponen algunas preguntas, a saber: ¿se vuelve la ética al interior del *otro comienzo* rebelde respecto a un tratamiento explícito? ¿Es acaso la tematización explícita de una ética contraria al *otro comienzo*? ¿Trae consigo el "fin de la filosofía" proclamado por Heidegger, la disolución de la ética?

Es preciso atender a la centralidad de estas preguntas, pues atañen no sólo a la ética, sino demandan también la neta configuración del "otro pensar". Tales preguntas son necesariamente extrañas a la ética del discurso. Es precisamente en el horizonte de la pregunta por el Ser,

de la técnica, y del fin de la filosofía, donde la pregunta por la ética se ve más acuciada de una clarificación.

Quisiera, por lo pronto, adelantar la tesis de que la posición de Heidegger en relación con la ética se distingue por su ambigüedad. Por un lado, parece sugerir mediante su propio gesto que el *otro comienzo* debe renunciar a una explícita tematización de la ética. Por otra parte, exhorta expresamente a la elaboración de una ética que esté en correspondencia con el mundo de la técnica:

> A la ligazón mediante la ética ha de concederse todo cuidado, allí donde el hombre de la técnica —entregado al modo de ser de las masas— sólo puede ser conducido a una estabilidad digna de confianza por un recogimiento y ordenación de su planear y obrar que corresponda a la técnica (*ibid.*: 44).

Las reservas de Heidegger hacia la ética parecen estar en inmediata relación con la actitud crítica que asume en torno a la concepción tradicional de teoría y praxis.

La tradición trata estas dos esferas de tal suerte que el hombre es considerado como un sujeto, de quien en primer término son abordados sus flancos teóricos y ulteriormente son añadidos “artificialmente” sus aspectos práctico-éticos (*Ser y tiempo*, p. 316).

Acaso sean los motivos que llevaron a Heidegger a evitar el par de palabras *teoría* y *praxis*, los mismos que permiten explicar sus reservas hacia las cuestiones éticas.

En todo caso, una indicación más clara a este respecto nos la proporciona el propio Heidegger en su ensayo *La técnica y la vuelta*: “Antes que la en apariencia siempre más próxima y única urgente pregunta: ¿qué debemos hacer?, hay que pensar esto: ¿cómo tenemos que pensar? Pues el pensar es el verdadero actuar, si es que actuar significa prestar ayuda a la esencia del Ser” (*La técnica y la vuelta*, p. 40).

Como bien puede advertirse en este pasaje, Heidegger no tiene en mientes un actuar que refuerce los esquemas metafísicos, cuya prosecución no demanda tanto de nuestra inspiración, sino más bien de la inercia. El “actuar” que Heidegger intenta pensar es uno tal que convalezca del cálculo, del control y de la manipulación.

No el "hacer" de la metafísica, el cual tan sólo atiende a la "verdad del ente", es el que solicita la reflexión de Heidegger, sino la tentativa de pensar un actuar, que trate con *deferencia al ser*.[2] Lo que verdaderamente importa para Heidegger es poner reparos a la devastación del ente llevada a cabo por la metafísica.

La comprensión de la metafísica, y con ello el actuar que le está a la base, experimenta una ofuscación a fuerza de pensar y activar el Ser del ente en detrimento de la verdad del Ser.

Frente a eso el "pensar esencial" se articula en el curso de una solícita escucha a la voz del Ser. Por eso puede escribir Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*: tan sólo un tal pensar "deja al Ser ser" (*Carta sobre el humanismo*, p. 48).

El pensar es para Heidegger la más alta forma de actuar: "En griego es teoría el puro *sosiego*, la más alta *energeia*, la más alta forma de ponerse en obra, al margen de las maquinaciones prácticas" (*Zollikoner Seminare*, p. 205).

Altamente significativas son, en este marco de reflexión, las palabras liminares de la *Carta sobre el humanismo*; ahí sentencia Heidegger: "Desde hace mucho tiempo no pensamos de manera decisiva la esencia del actuar" (*Carta sobre el humanismo*, p. 5).

Heidegger postula un pensar que ya es en sí actuar. La concepción tradicional de teoría y praxis se halla afectada por un despróposito, en tanto concibe la teoría como algo pasivo y asocia la praxis necesariamente a algo ateórico-activo. En *Ensayos y conferencias* puntualiza Heidegger: "Quizás el hombre hasta ahora ha actuado mucho y pensado muy poco" (*Ensayos y conferencias*, p. 202).

Tal aseveración no deberá llevar al quietismo. La concepción heideggeriana del actuar hace patente, más bien, que la praxis no se agota en el actuar.

[2] Retomo aquí un término que figura en dos breves escritos de Heidegger: "Signos" (*Zeichen*) y "El lenguaje" (*die Sprache*). Llama la atención, de cualquier manera, la parquedad con que Heidegger se sirve de este adjetivo (*zuvorkommend*), tanto más cuanto que, a mi juicio, acierta con ello con la palabra que logra expresar el tipo de relación que demanda hacia el ser.

Mediante sus planteamientos filosóficos, nos deja ver Heidegger que la esencia del actuar sólo puede ser pensada en íntima relación con la esencia del hombre, de la cosa, del pensar y del ser.

Hay que tener en cuenta que para Heidegger actuar o bien pensar y habitar están estrechamente relacionados entre sí, de suerte que el hacer metafísico representa el peligro de nuestro desarraigo en la tierra. Ello reside en el hecho de que nuestro habitar se ha vuelto impoético (*undichterisch*): "debido a un extraño exceso de un frenético medir y calcular" (*ibid.*).

A las reservas de Heidegger en relación con la ética metafísica se suma otro aspecto, a saber, el divorcio entre Ser y deber (*Sein und Sollen*), mismo que supone reconocer una instancia donadora de medida más alta que el Ser. Para Heidegger, en cambio, el Ser es, en definitiva, la instancia donadora de medida. Lo que es más, el lugar de residencia del hombre en la cercanía del Ser le concede al hombre no sólo una medida para el actuar, sino también un soporte: "La verdad del Ser dona el soporte a todo comportamiento" (*Carta sobre el humanismo*, p. 51).

A la luz de estas consideraciones se vuelve claro por qué después de Heidegger no puede haber una ética como disciplina al lado de la lógica y la física. El "otro comienzo", cuyas bases trató de sentar Heidegger es "ético" de raíz. La formulación de una ética hubiera contrariado su programa filosófico y hubiera significado también una recaída en la metafísica.

II

En lo que sigue me ocuparé del segundo punto, es decir, el relativo a la dimensión ética del pensar heideggeriano. Quisiera mostrar que el pensar de Heidegger contiene de manera implícita un sustrato ético. Para ello nos remitimos al sentido etimológico originario de la palabra "ética", la cual procede de *ethos*, lo que significa *Aufenthalt*, lugar de residencia, o bien lugar de habitación. Heidegger ve, por lo demás, en la preservación de "la fuerza de las palabras más elementales" una de las más altas tareas de la filosofía (*Ser y tiempo*, p. 220).

De hecho, él no se limitó sólo a proclamar este "asunto" de la filosofía, sino que lo practicó de manera ejemplar.

Nos atenemos, por lo pronto, de nueva cuenta a una declaración suya que figura en la *Carta sobre el humanismo*: "El pensar que pregunta por la Verdad del Ser y con ello el lugar de residencia esencial del hombre, que se determina a partir del Ser, no es ni ética ni ontología" (*Carta sobre el humanismo*, p. 48).

Para efectos de nuestro análisis, reviste un gran significado que Heidegger señala expresamente que el "pensamiento esencial" tiene entre una de sus principales tareas meditar sobre el lugar de residencia esencial del hombre. En cuanto al resto del contenido de la cita, habría que acotar lo siguiente. En efecto, el pensar del Ser no se mueve más en el plano ni de la ontología ni de la ética, puesto que la ontología es fundamental. Tanto la ética como la ontología forman parte de la metafísica. La ética metafísica no pregunta por eso, por el lugar de residencia del hombre; su mira no alcanza esta dimensión originaria. En cuanto a la ontología, pregunta sólo y exclusivamente por el ser del ente.

En el sucesivo curso de la *Carta* asevera Heidegger que la pregunta por la relación entre la ontología y la ética ya no es pertinente para el "pensamiento esencial".

Concede, sin embargo, que si esta pregunta apunta de manera más originaria, es decir, si interroga por la relación entre el pensar del Ser y la ética originaria, ésta adquiere su sentido y su peso esencial.

> Ahora quiere decir que de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *Ethos* del nombre ética, que piensa el lugar de residencia del hombre, entonces es aquel pensar que piensa la Verdad del Ser como el elemento originario del hombre como eksistente, en sí ya la ética originaria (*ibid.*: 47).

Por eso, si se debe hablar de una ética, se trata entonces, siguiendo a Heidegger, de una "ética originaria". Ahora bien, ¿qué relación guardan el "pensar del Ser" y la así llamada ética originaria? Tras lo expuesto, se deja ver que están en un horizonte de indiferenciada cercanía. El magma ético heideggeriano no es ética en el sentido habitual del término, sino en tanto se consagra a la reflexión del *lugar de residencia esencial del hombre*.

El hilo conductor de nuestras siguientes reflexiones toma su punto de partida en lo que Heidegger designa el "lugar de habitación del hombre"; por ello conviene preguntar, ¿dónde sitúa Heidegger este "lugar de residencia del hombre"? y ¿cómo se constituye tal habitar? Una respuesta nos ha de conducir a la otra.

Es preciso señalar que para Heidegger la apertura hacia el ser constituye el lugar de residencia del hombre. En los *Seminarios de Zollikon*, que presidió en colaboración con el psiquiatra Medard Boss, se encuentra una indicación muy instructiva para efectos de una mejor comprensión de nuestro planteamiento. Ahí señala Heidegger que "el lugar de residencia", hablando con propiedad, significa "relación hacia" o bien "estado de apertura". Heidegger pudo entrever como ningún otro filósofo que la apertura hacia el ser constituye de suyo el *ethos* del hombre. Una orientación en esta dirección nos la proporciona Heidegger en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*:

> El "estado de abierto" más original y sin duda más propio en que el "ser ahí" puede ser en cuanto "poder ser", es la *Verdad de la existencia*. Esta verdad únicamente dentro de un análisis de la autenticidad del "ser ahí" alcanza toda su precisión ontológico-existenciaria (*Ser y tiempo*, p. 242).

Su discusión con la metafísica contiene, a su vez, una crítica a su específica apertura y con ello al "lugar de habitación" que le confiere al hombre. Al "estado de apertura" de la metafísica le está a la base una específica comprensión del ser, cuya constitución Heidegger pensó a fondo. En la medida en que la apertura constituye en definitiva una relación con el ser, deja traslucir un *ethos* específico.

La metafísica coloca el lugar de habitación del hombre en la falsedad (*Unwahrheit*), dado que permanece en la verdad del ente. En tanto metafísica, ignora y pasa por alto la verdad del ser *qua* claro (*Lichtung*) se mantiene, por tanto, en la falsedad del ser (*Die Unwahrheit des Seins*).

Mediante la comprensión del ser de la metafísica, es decir, la relación metafísica hacia lo que es, *erra* el hombre su originario lugar de residencia en la verdad del ser. Frente a eso, la empresa filosófica heideggeriana apunta a la colocación del *ethos* del hombre en la verdad del ser. Por eso puede escribir Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*:

"Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su lugar de residencia en la verdad del ser" (*Carta sobre el humanismo*, p. 51).

La consigna ética heideggeriana reside, pues, en la búsqueda del acceso, por parte del hombre, hacia la verdad del ser.

A pesar de que la obra de Heidegger no abunda en indicaciones concretas que nos abran hacia esta experiencia del ser, quisiera referirme a una muy precisa que figura en los *Seminarios de Zollikon*. Ahí explica que la relación del hombre actual con el mundo asume un carácter eminentemente utilitarista, en tanto no tiene por digno de experiencia lo que no reporta alguna utilidad. Heidegger se pronuncia en contra de esa mentalidad: "Lo más útil es lo inútil" (*Zollikoner Seminare*, p. 204).

Tan sólo en la medida en que el hombre se abra a lo "inútil" ve Heidegger la posibilidad de que el hombre encuentre su *ethos* esencial: "Hay que ver lo útil en el sentido de lo sano (*Heilsam*), es decir, como lo que trae al hombre hacia sí mismo" (*ibid.*).

III

Me referiré a continuación al tercer punto de nuestro análisis, que de manera tosca podríamos resumir con el título "*Dasein* (ser-ahí) y Ética", el cual, espero, contribuirá a arrojar luz a los planteamiento abordados en la primera y segunda secciones.

En primer término, hay que hacer patente que en Heidegger la pregunta por el *Dasein* (ser-ahí) está guiada por la pregunta por el sentido del Ser. Heidegger puso en claro, desde el inicio de *Ser y tiempo*, el carácter preparatorio de la analítica del "ser-ahí", la cual debería abrir un primer acceso a la pregunta por el ser: "El planteamiento expreso y claro por el sentido del ser demanda una previa adecuada explicación de un ente (*Dasein*) en relación con su ser" (*Ser y tiempo*, p. 7).

El ser funge como el vasto horizonte en el que el ser-ahí se mueve ya siempre y desde el cual ya siempre se comprende. Que el "ser-ahí" se relaciona con otros entes y consigo mismo, es decir, que es capaz de relacionarse con el ser, presupone ya siempre una cierta comprensión

del ser o, para decirlo en términos heideggerianos, una "comprensión del ser preontológica": "El 'ser-ahí' se ha revelado, así, como aquel a quien se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes" (*ibid.*: 13).

Más aún, Heidegger señala que el avance de su empresa, es decir, la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, depende directamente de si la analítica del "ser-ahí" logra dar unos pasos hacia adelante (*ibid.*: 200).

Mediante la analítica del "ser-ahí" y en el marco de su planteamiento ontológico fundamental Heidegger intenta re-definir la esencia del hombre. Naturalmente a esta empresa le es inherente una tarea terminológica. Sin embargo, el arsenal terminológico de la metafísica no podía serle de mucha ayuda. Ante esta situación Heidegger se ve precisado a crear su propio lenguaje filosófico. Por supuesto, los términos que Heidegger introduce en el curso de su quehacer filosófico no son, de ninguna manera, arbitrarios. Responden, más bien, a una auténtica necesidad del pensar. Heidegger lo expresó de manera más grata: "Si el ánimo para pensar procede de una exigencia del ser, entonces brota el lenguaje que envía el Ser".[3]

Un buen ejemplo de ello nos lo ofrece el término "*Da-sein*", mediante el cual quiere Heidegger hacernos saber el lugar de habitación del hombre, a saber, en la cercanía del Ser. En la Introducción a *¿Qué es metafísica?*, nos llama la atención al respecto: "Para acertar en una palabra tanto a la relación del ser con la esencia del hombre, así como a la relación esencial del hombre hacia lo abierto (*Da*) del ser en cuanto tal, se eligió para el ámbito esencia en que se sitúa el hombre como hombre, el nombre '*Dasein*'" (*¿Qué es la Metafísica?,* p. 14).

Heidegger hace valer esta concepción del "ser-ahí" frente a la metafísica que rebaja la esencia del hombre a puro sujeto, de manera que pueda fungir como condición de posibilidad del objeto: "El sujeto es en el orden de la génesis trascendental del objeto, el primer objeto de la representación ontológica" (*Vortäge und Aufsätze*, p. 70).

La caracterización del "ser-ahí" que tiene lugar en *Ser y tiempo* apunta a la refutación de la tendencia metafísica de hacer del hombre

[3] *Aus der Erfahrung des Denkens.*

algo disponible, a la manera de una sustancia. De ahí la reiterada afirmación de Heidegger, según la cual la esencia del hombre reside en su existencia (*Ser y tiempo*, p. 212).

Heidegger intenta encarnizadamente en el curso de la analítica del "ser-ahí" arrancar la esencia del hombre del esquema del "ser ante los ojos" (*Vorhandensein*). Para decirlo con otras palabras, la esencia del hombre no se aviene al dictado de lo "ante los ojos": "En la metafísica es '*Dasein*' (ser-ahí) el nombre que designa la forma en que un ente es *real*, y mienta tanto como "ser ante los ojos", para interpretarlo un paso más originariamente: presencia (*Anwesenheit*)" (*Beiträge zur Philosophie*, p. 295).

Por otra parte, uno de los existenciarios fundamentales que atribuye Heidegger al "ser-ahí" es ser-en-el-mundo. Con ello esclarece, eso es, por lo demás, lo que los guiones indican, que el hombre pertenece de manera constitutiva al mundo. Esto es, el hombre no es algo añadido al mundo o viceversa. El mundo existe en un contexto igualmente originario que (con) el "ser-ahí". A través de ello intenta Heidegger superar la dicotomía sujeto-objeto, cuyo cuño domina la metafísica occidental desde Descartes.

A fin de precisar teóricamente el "*in-Sein*", recurre Heidegger ya en *Ser y tiempo* al término "habitar". Con ello pretende disipar el malentendido metafísico que da en imaginar que el mundo contiene al hombre a la manera de un recipiente: ... "*in*" procede de *innan*-habitar, habitare, residir; "*an*" significa: estoy habitado, familiarizado con, yo cultivo algo (*Ser y tiempo*, p. 54).

Heidegger elucida, pues, esta específica forma de residencia del hombre en el mundo mediante el vocablo "habitar". El "*in-Sein*" es un existenciario, es decir, el ser-ahí habita en un mundo que le es ya siempre familiar. La intención de Heidegger en el parágrafo 12 aspira ante todo a poner de relieve esta singular forma de residencia del hombre en el mundo y con ello demarcarla claramente de la forma de ser del "*Sein in*" propia del "ser ante los ojos."

Al existenciario de los existenciarios lo designa Heidegger con el título "*Sorge*" (cura, cuidado). De ahí se sigue que lo que caracteriza al "ser-ahí" por sobre todas las cosas es el cuidado, la cura. Cuidado (*Sorge*) distingue, pues, a aquel ente cuyo ser "tiene por ser".

Heidegger advierte que hay que guardarse de confundir esta determinación en absoluto ontológico-existenciario con palabras empleadas en el habla coloquial como “aprensión”, “preocupación” o “despreocupación”.

Heidegger determina, como ya lo señalamos, la estructura fundamental de la “*Sorge*” en el plano ontológico-existenciario, de suerte que funge como condición de posibilidad de “*Lebens Sorge*” y “entrega”: “El fenómeno no expresa por eso, de ninguna manera, el primado de lo práctico sobre lo teórico”, y prosigue: “‘Teoría’ y ‘Praxis’ son posibilidades de ser de un ente, cuyo Ser tiene que ser definido como *Sorge*” (*ibid.:* 193).

Frente al sujeto de conocimiento de la metafísica, coloca Heidegger un “ser-ahí” afectado de raíz por la *Sorge*. En todo caso, la definición del “ser-ahí” en primer término como “*Sorge*” expresa la intención de Heidegger de romper con la metafísica.

El fenómeno de la “*Sorge*”, así como el existenciario ser-en-el-mundo, deben ser atendidos suficientemente si se quiere comprender la esencia del hombre analizada por Heidegger.

A la luz de lo hasta aquí expuesto podemos advertir que la concepción que tiene la metafísica de la esencia del hombre como “animal *rationale*” se queda corta frente a la tentativa de definición de la esencia del hombre efectuada por Heidegger. Ciertamente la analítica del “ser-ahí” no aspira a dar una definición definitiva de la esencia del hombre. Su mérito reside, más bien, en que más allá de sus fórmulas deja ver el haz de misterio que rodea al hombre.

De hecho, los reproches de Heidegger se dirigen a las sentencias metafísicas que pretenden haber captado el ser del hombre de una vez por todas. Frente a la “evidencia” con que procede la metafísica respecto a la esencia del hombre, deja traslucir Heidegger el enigmático carácter de la existencia humana.

Bien miradas las cosas, la definición del “ser-ahí” llevada a cabo por Heidegger en el marco de su pregunta por el ser apunta a la colocación del lugar de residencia del hombre en la verdad del ser:

> La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. No pregunta por eso tampoco nunca de qué manera la esencia del hombre pertenece a la

> verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha planteado hasta ahora la metafísica. Esta pregunta le es a la metafísica en cuanto metafísica inaccesible (*Carta sobre el humanismo*, p. 14).

En su obra tardía, Heidegger se empeñó cada vez más en hacer visible el hecho que el "ser-ahí" se debe al ser. De nueva cuenta es en la *Carta sobre el humanismo* donde señala que la esencia del hombre reside en su *Eksistenz*. Con el cambio tipográfico que introduce a la versión dada en *Ser y tiempo*, consigue que esta denifición se vuelva correlativa de la que contiene la palabra *Da-sein*, si se toma en cuenta que la *Eksistenz*, es decir, la esencia del hombre, significa estar en el claro del ser (*In der Lichtung des Seins*).

Con ello se despeja al mismo tiempo un malentendido, según el cual Heidegger estaba tan absorto con el ser que renunció a toda cuestión humana. Tal reproche carece de toda base, pues como Heidegger enfáticamente refuta: "La idea fundamental de mi pensar es precisamente que el Ser, o bien la apertura del ser, *necesita* al hombre, y que, a la inversa, el hombre sólo es hombre en tanto se coloca en la apertura del ser" (Gespräch, Günther Neske 1988).

Lo verdaderamente decisivo reside en el hecho de que Heidegger resalta la relación entre el ser y el "ser-ahí", cuya constitución y densidad deben traer la apertura a una nueva experiencia del ser.

A la metafísica que ha ensayado hasta el ofuscamiento un esquema de pensamiento que interpreta al ser como ente, y ha rematado en la ciencia y la técnica —instancias para las cuales todo es un foro para proyectar su desmedido deseo de control, planificación y cálculo—, opone Heidegger un "pensar meditativo". Tal pensar nos llama a una actitud de *deferencia* hacia el ser, que conlleva necesariamente una nueva forma de relacionarnos en nuestro trato con el ente, con el Otro, con nosotros mismos y con el mundo en general. La dimensión ética de este pensar espero se haya vuelto visible a estas alturas de mi exposición.

No menos esencial y ética también es otra actitud con que dio Heidegger en el curso de su encuentro con la mística: la serenidad. Con ese concepto hace al mismo tiempo explícito un pensamiento que atraviesa toda su obra, afinando con ello también su pensar acerca del habitar:

> La serenidad hacia las cosas y la apertura hacia el misterio se copertenecen. Ellas nos conceden la posibilidad de residir de otra manera totalmente distinta en el mundo. Nos prometen un nuevo piso y fundamento, en el cual podamos existir al interior del mundo técnico sin peligro (*Serenidad*, p. 24).

Espero haber mostrado por qué la negativa de Heidegger de redactar una ética no debe, de ninguna manera, interpretarse como una negación de lo ético. Debería ser, antes bien, un signo de que lo ético tiene que ser pensado más originariamente, como él se esforzó en pensarlo. Si se trata de hablar de una ética, ésta no debería ser ya considerada una disciplina entre otras, sino un componente constitutivo del pensar. Acaso la convalecencia (*Verwindung*) de la ética reclama que en adelante no se tematice explícitamente, como Heidegger parece sugerirlo con su ademán.

Bibliografía

Held, Klaus, "Heidegger und das Prinzip der phänomenologie", en *Heidegger und die praktische Philosophie*, comp. por Annemarie Gethmann Siefert und Otto Pöggeler.

Heidegger, Martin, Vgl. "Phänomenologie der Anschauug des Ausdrucks. Theorie des phisolophischen Begriffsldung (Sommersemester 1920)", en *Gesamtausgabe* Bd. 59, Frankfurt am Main, 1993.

__________, *Sobre el humanismo*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981 (octava impresión).

__________, *La técnica y la vuelta*.

__________, *Zollikoner Seminare*.

__________, *Ensayos y conferencias*.

__________, *Qué es la Metafísica*.

__________, *Vortäge und Aufsätze*.

__________, *Beiträge zur Philosophie*.

__________, im Gespräch, Günther Neske, Pfullingen.

__________, *Serenidad*.

La lucha contra los malentendidos

Juan Manuel Silva Camarena

Se nos ha convocado para hablar de Heidegger, de la filosofía heideggeriana. Hablar de Heidegger es hablar de un filósofo, y como buenos filósofos debemos comenzar planteando preguntas desde el principio: ¿qué significa hablar de Heidegger?

Vamos a hablar de Heidegger. ¿Y desde dónde podemos hablar de Heidegger? ¿Hay acaso un lugar en el pensamiento desde el cual se pueda hablar de este filósofo o de este otro? Digámoslo así: no se puede hablar de la filosofía y los filósofos sencillamente como se habla de la carestía de la vida o de lo práctico que es transportarse en bicicleta.

Parece imponerse el hecho de que hay formas de hablar. Por lo visto en lo apenas sugerido, hay formas de hablar, y ésta tienen que ver con la naturaleza de la cosa de que se habla. Y además está el tiempo. ¿Cuándo es tiempo para hablar de la filosofía y sus filósofos? ¿Qué significa un homenaje o un festejo dentro de los enigmas propios de las cosas de la filosofía? ¿Cuáles son las medidas de este tiempo? ¿Cuál es, por ejemplo, el tiempo para hablar de Heidegger? ¿Cuándo es el tiempo para hablar del pensamiento heideggeriano? ¿Cuál es el tiempo justo para hablar del filósofo de Friburgo? Pongamos a Heidegger a un lado, y formulemos la cuestión de este modo: ¿cuál es el tiempo de la filosofía?

Ustedes y yo sabemos que esto ya suena a Heidegger. ¿Qué respondería el propio Heidegger, si lo invitáramos a una mesa redonda sobre la filosofía de Heidegger? Toma él la palabra y nos dice en la *Introducción a la metafísica*:

> La filosofía es esencial cuando toma la palabra, es esencialmente inactual por pertenecer a esos escasos asuntos cuyo destino siempre será el no poder encontrar una resonancia inmediata en su momento correspondiente y no poder hacerlo siquiera nunca lícitamente. Cuando aparente-

> mente ocurre algo semejante, cuando la filosofía se convierte en una moda, entonces o bien no se trata realmente de filosofía o bien ésta se desgastará en una interpretación errónea en función de necesidades del momento y de cualquier clase de intenciones que le son extrañas" (cap. I, pp. 17-18, de la edición de Gredos).

¿Acaso la filosofía de Heidegger se ha puesto de moda hoy? Vamos a decirlo de tal modo que entre más en juego nuestra responsabilidad: ¿no estaremos queriendo poner de moda la filosofía heideggeriana? Independientemente de esto, hay otra forma de "interpretación errónea" de la filosofía que también, "en función de ciertas necesidades del momento", se lleva a cabo esté o no de moda el pensamiento filosófico.

A Heidegger no se le entiende, sino que se le mal entiende. Y esto último es peor, porque puede traer algunas consecuencias graves, y en todo caso no le hace bien ni a la conmemoración que podamos hacer de él ni a la filosofía.

¿No se le entiende en verdad porque uno no domina el alemán o porque se vuelve incomprensible cuando comienza a forzar al lenguaje? ¿No será, acaso, que ni se le entiende porque no se es filósofo? (sé lo pedante que esto suena, pero permítanme explicar lo que pienso).

A Heidegger no sólo no se le entiende, sino que se le mal entiende y de alguna manera se produce así, con su vida y su obra, una serie de malentendidos y sobre éstos se arman reproches infundados. Ya saben ustedes a cuáles me refiero.

En su vida diaria los hombres producen un cierto número de malentendidos. ¿Cómo podemos imaginarnos el funcionamiento de un malentendido?

No se sabe escuchar: alguien, sin escuchar bien lo que el otro dice, inventa un discurso que sustituye al que no se quiso prestar oído y esa elaboración se realiza bajo el supuesto de que "el otro seguramente quiso decir tal o cual cosa, porque...".

Lo que subyace aquí es un supuesto conocimiento del otro, que nos hace pensar que podemos saber, de antemano, lo que quiere decir, de verdad, con lo que dice. Por esta razón, el malentendido comienza a deshacerse cuando se renuncia a ese supuesto saber acerca del otro y se oyen sus razones y se escucha lo que dice.

Los malentendidos no se pueden aclarar, puesto que no se trata de poner luz donde hay oscuridad y tampoco se pueden deshacer simplemente con una explicación. Sin la voluntad de saber qué dice de veras el otro, se mantiene el malentendido y, por supuesto, se producen nuevos malentendidos al tratar de disolverlo. Con voluntad de escucha, se puede entonces disolver, desatar o desbaratar el malentendido.

Ahora bien, ¿quién produce los malentendidos con la filosofía? El sentido común. Éste nunca ha entendido la filosofía, ni cuando está de moda ni cuando no lo está. Repito: el sentido común nunca ha entendido a la filosofía, ni cuando está de moda ni cuando no lo está. ¿Por qué habría de entenderla ahora?

El discurso del sentido común en su intervención injustificada crea una situación paradójica: hace juicios rotundos acerca de la filosofía (y de todo, claro está), y su enjuiciamiento es más severo, más seguro y firme en cuanto está más alejado de lo que dice el pensamiento filosófico.

La filosofía hace un esfuerzo para superar el sentido común y, de un modo extrañamente paradójico, lo que ella dice y hace tiene que recibir, al final, el dictamen del tribunal superior del sentido común.

La descalificación que el sentido común hace de la filosofía crea la ilusión de que él posee una superioridad bien definida frente a ese esfuerzo del pensamiento interrogador, que intenta superarlo y dejarlo atrás, sustituyendo afirmaciones prontas y seguras por dudas, interrogaciones y perplejidades sin fin.

El sentido común siempre cuenta con el suficiente ingenio para planear una estrategia eficaz que le permita vencer y doblegar a la filosofía y sus ideas. Hasta ahora el camino más práctico del pensamiento práctico ha sido el de arrastrar a la filosofía al terreno fácil de la discusión ideológica, donde se trata fundamentalmente de legitimar las convicciones propias o deslegitimar las ajenas. Ahí las profundidades del pensamiento filosófico y la autenticidad de la búsqueda de la verdad quedan reducidas a un sí o a un no. Ahí, en el terreno más o menos baldío de las opiniones ordinarias del sentido común, las cuestiones son simples y claras. Un siempre o un nunca, sin la menor duda posible. Esta es la consigna del sentido común, por la cual al pan le llama paz, y al vino, vino, sin ningún *género de dudas*. Entonces todo es claro como el agua. Todo es claro como el "hecho" de que dos más dos son cuatro.

De Descartes, el sentido común prefiere las ideas claras y distintas y hace a un rincón, para siempre, a la duda que permitió al filósofo francés estar seguro de lo más seguro. El autor del *Discurso del método* no pudo dudar de que estaba dudando. Quién sabe cómo se las arregla el sentido común para prescindir de las dubitaciones.

A propósito: para Descartes el sentido común, buen sentido o razón, es lo mejor repartido entre los hombres: *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*. Así comienza su discurso, su discurso sobre el método. Y podemos nosotros estar de acuerdo con él, siempre y cuando se reconozca que el sentido común, como la razón de todos, como la razón que se tiene entre todos, es también la que menos sirve para entender algo.

El sentido común no conoce el beneficio de las distinciones y los matices. El sentido común no es distinguido. Sus distinciones son muy pocas y las usa demasiado: malo o bueno, inocente o culpable, miserable o grandioso, santo o diabólico, de izquierda o de derecha, a favor o en contra, positivo o negativo...

El sentido común siempre quiere soluciones prontas y se desespera y se exaspera con la lentitud del pensamiento filosófico; tiene prisa porque le urge actuar y, sobre todo, no soporta la indecisión y le espanta la inseguridad. Y si el filósofo no puede pensar rápido, respondiendo ágilmente, y en corto, con pocas palabras, pues peor para él. ¿Recuerdan, por cierto, cómo a Sócrates no le gustaban los discursos largos de los sofistas y prefería el diálogo breve, la reflexión de a de veras, el juego mutuamente responsable de preguntas y respuestas? Esto se llama diálogo. La filosofía es esencialmente diálogo. En ella no se puede monologar o hablar a solas. La conversación es obligatoria.

El sentido común no acaba de entender a la filosofía (¡quién sabe si deveras quiere entenderla!). ¿Por qué, por ejemplo, el filósofo no puede decir lo que es el alma o explicar la cuestión del ser en medio de la animada conversación de una fiesta de cumpleaños o de una reunión de amigos en el bar de la esquina?

No sabemos si está bien o está mal que el sentido común tenga tanto poder como para andar constantemente queriendo poner en su sitio a la filosofía. En el suyo, claro está, en el del sentido común. ¿Y de dónde saca la autoridad de sus afirmaciones el sentido común? De

la suma de las opiniones, porque es lo que todo mundo piensa, y entre todos, sumando las ideas, se puede llegar a saber mucho. El sentido común toma la apariencia de la coherencia y crea la sensación de que todo en él está bien sopesado y en justo equilibrio y nos hace creer así que nuestra inteligencia da pasos seguros de un lugar común a otro. El sentido común sí es muy común, pero su sentido no tiene mucho sentido.

Hediegger dijo que la ciencia no piensa. Nosotros decimos que el sentido común no entiende. A Heidegger no se le entiende porque el sentido común no entiende. Y está bien que esto sea así. Porque sería un contrasentido que el sentido común pudiera entender a la filosofía: donde hay filosofía deja de imperar el sentido común, empiezan a aparecer, poco a poco, por todos lados, grietas profundas en el sólido edificio de las opiniones comunes y ordinarias. Cuando hay filosofía simplemente es que se ha ganado un espacio para la abolición del sentido común. Donde se comienza a pensar, se emprende la lucha interminable contra los malentendidos.

El sentido común da la impresión de que entiende lo que dice Heidegger, pero en realidad sólo lo malentiende. Peor aún, con lo que él ha dicho crea frecuentemente un malentendido que una vez que ha sido puesto en marcha, ya no se puede parar ni disolver con los recursos propios del sentido común. Sobre la base de los malentendidos se levanta la fuerza de los reproches. Los reproches hacia Heidegger son, casi invariablemente, reproches del sentido común.

Sin embargo, parece que el sentido común sirve para la vida. Si de veras sirve para la vida, es bueno que exista el sentido común. No es tan bueno, por el contrario, que sin el contrapeso de la filosofía, y sus dudas, sus perplejidades y sus inseguridades, nos lleve a situaciones vitales tan peligrosas para la vida misma como esas en las que todo pueda decirse y ya nada es verdadero, o en las que nada puede decirse y solamente la anulación de la verdad es lo verdadero.

Ya habrán advertido que llamamos sentido común a algo parecido a lo que Heidegger conceptúa como las habladurías. En él se trata de una pieza estructural de su teoría del *Dasein*, en nosotros desempeña el papel de un concepto fundamental de nuestra teoría de la interrogación. Curiosamente, por decirlo de algún modo, para el sentido común lo que

es el sentido común es algo enteramente claro. Sin embargo, también sirve la idea de que el sentido común es una especie de repertorio de ideas que son completamente útiles para organizar prácticamente lo que en la vida es lo práctico y lo que no lo es tanto. ¿Recuerdan lo que decía Unamuno de los practicones? ¿No debíamos pensar que el verdadero sentido común sí tiene sentido pero es lo menos común?

La filosofía y el sentido común no caben bien en un solo texto, en un mismo pensamiento, en una misma actitud frente al mundo. ¿Por qué entonces algunos argumentos de los filósofos se parecen tanto a las afirmaciones del sentido común, que todo hace pensar que en ellos domina el sentido común y no el poder interrogador de la filosofía?

Es preciso tener cuidado frente a las trampas del sentido común. El sentido común se vuelve "filosófico" cuando usa ideas y argumentos de la filosofía, frases y tecnicismos filosóficos, y se arma fuertemente de citas de pensadores y se llena la boca con los títulos famosos de libros de filosofía. Cuando sucede eso ya no sabemos quién habla y desde dónde se habla.

El sentido común puede invadirlo todo, hasta la filosofía misma, suplantándola, poniéndose su ropa e imitando el gesto, la voz y la mirada de los filósofos. Con el disfraz no se le puede identificar, y es cuando la denuncia parece imposible. Sin embargo, no se puede estar en las dos partes, no se puede estar en las dos orillas, o se está del lado de la filosofía, y entonces se duda, se pregunta incansablemente y se piensa de veras, o se está del lado del sentido común y entonces queda uno bien capacitado para que los demás nos puedan reconocer como hombres de mundo, que siempre saben qué es lo que se debe decir, qué es lo que se debe pensar y, lo más importante, qué es lo que se debe hacer.

Por cierto, ¿qué es lo que nosotros podemos hacer cuando queremos hablar de Heidegger? Tal vez nos venga bien conversar con él. Dialogar con el filósofo de la Selva Negra alemana, sin las prisas del sentido común, sin la urgencia de querer poner todas las cosas en claro y desde luego sin que nos pongamos a averiguar perentoriamente si esto sirve para algo o no sirve para nada.

Un recodo en el camino de M. Heidegger: del *abituriententraum* a la libertad

Luis Tamayo

"J'ai vous ai indiqué (...) le caractère profondément délirant du discours de la liberté..."

J. Lacan[1]

Cualquiera que lo haya intentado alguna vez concordará conmigo en la afirmación de que la lectura de la obra de Heidegger no es una empresa sencilla. La razón de tal dificultad no sólo estriba en el carácter fragmentario de la misma —aun ahora no se encuentra publicada en su totalidad su *Gesamtausgabe*— ni en las múltiples referencias eruditas a los grandes filósofos griegos o en las complicadas traducciones de la terminología que presenta sino que consiste —desde mi lectura— en que el maestro de Freiburg realmente intenta pensar el ser en general, realmente se aboca a la tarea de pensarlo no como un ente intramundano o como uno trascendente sino como lo que es en sí mismo; por ello ocurre que, por ejemplo, defina al mundo no como un ente ante nuestros ojos o ante nuestras manos sino simplemente como apertura. Pero así como el mundo es apertura —*Offenheit*— es también resistencia —*Widerstand*. Asimismo, la verdad para Heidegger es al mismo tiempo y con igual originariedad develamiento —*Unverborgenheit*— y encubrimiento —*Verborgenheit*. Esta copertenencia de los contrarios habitualmente desconcierta al lector que pretende leer los postulados de Heidegger según el principio de no contradicción.

En esta ocasión revisaré uno de tales planteamientos de Heidegger, el que se refiere a la idea que éste desarrolla acerca de la libertad.

[1] J. Lacan, *Seminaire. Les structures freudiennes des psychoses*, sesión del 15/ II/1956.

Pero no lo haré a partir del apartado denominado "la esencia de la libertad" incluido en el artículo de 1943, "La esencia de la verdad", pues ahí tan sólo desarrolla la cuestión para indicar que la afirmación de la verdad de una proposición sólo puede descansar en la libertad del hombre, asunto que implica tener claro qué quiere decir "hombre" (Heidegger, 1979: 118).

Como se puede apreciar, el asunto es más complicado de lo que parece. Para desarrollarlo me serviré de la lectura de un sueño de Heidegger y de la revisión del parágrafo 74 de *El ser y el tiempo*.

El *AbiturientЕntraum*

En una carta fechada el 2 de agosto de 1952 y luego de felicitar a M. Boss (un psiquiatra suizo profundamente interesado por la obra de Heidegger y en cuyo domicilio se desarrolló la mayor parte de los Zollikoner Seminare de M. Heidegger) por la aparición de su último libro: *Der Traum und seine Auslegung*, Heidegger hace referencia a un sueño de su juventud, el —y así es como lo nombra Heidegger— *Abituriententraum*.

En este sueño —anota Boss— Heidegger se encuentra en el Gymnasium y presenta su examen final —la *Abiturientenprüfung*— ante un grupo de profesores —los mismos ante los cuales presentó, en su juventud, dicho examen.

Este sueño se presentó durante muchos años de la vida del joven Heidegger hasta que un buen día dejó de ocurrir (Safranski, 1995: 467). ¿Qué fue lo que pasó? En su nota, escribe Boss que Heidegger se liberó de dicho sueño "cuando en el pensamiento despierto pudo experimentar el Ser a la luz del acaecer —*Ereignis*—" (al ser im wachen Denken Sein im Lichte des Ereignisses zu erfahren vermochte) (Heidegger, 1987: 309*)*, lo cual significó para Heidegger el alcance de su "madurez" (*Reife*).

Reitero: el *Abituriententraum* desapareció cuando Heidegger pudo "experimentar el ser a la luz del *Ereignis*"[2] (Duque y Pöggeler, 1983: 47).

[2] *Ereignis*: acaecer, acontecimiento apropiador o, como propone Félix Duque, "acontecimiento propicio" que hace que algo esté claramente en su lugar.

¿Qué quiere decir esto y por qué permitió que Heidegger se liberase de dicho sueño?

Podemos apreciar que dicho sueño presenta un solo cuadro: un examinado ante un grupo de catedráticos —*Professoren*— y una muy presumible sensación: la angustia ante el juicio.

Este sueño es, por tanto, el de una entidad carente, el de alguien sometido al juicio de sus padres o superiores, a los cuales él supone saber, poder, de esos padres omnipotentes descritos por Katharina Rutschky en su *Schwarze Pädagogik* (Miller, 1992).

Es un sueño de angustia, la cual descubre —como bien indica Heidegger en *¿Qué es metafísica?*— a la nada:

> Que la angustia descubre la nada confírmalo el hombre mismo inmediatamente después de que ha pasado. En la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de y aquello por… lo que nos hemos angustiado era, realmente, nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí (Heidegger, 1979: 47).

En la angustia se patentiza y se oculta la nada. Es como el muro erigido ante el abismo, al tiempo que lo oculta a la mirada lo presenta —pues sin el abismo el muro carecería de sentido.

El *Abituriententraum* es el sueño de un creyente. Los jueces son dioses. Heidegger se encuentra ante un juicio final anticipado en el cual sus majestades lo evalúan haciéndole patente su carencia.

Es un sueño que se deja atrás al alcanzar la "madurez", como indica Boss. El rito de paso en este caso consistió en una experiencia filosófica: "cuando pudo experimentar el *Sein* a la luz del *Ereignis*".

Estudiemos la frase con cuidado: "experimentar el ser". Esto no es cualquier cosa. Porque experimentar el ser no es la vivencia cotidiana, la cual consiste en experimentar entes.

Esa experiencia implica, necesariamente, la puesta en suspenso de la vida cotidiana, implica sumergirse en un espacio topológico que no es el de la denominada "topología de la esfera", la cual concibe al mundo como compuesto por campos estancos, separados. Es pasar a otra vivencia, donde el Mundo no está "más allá" y donde todo se conjuga y copertenece. Donde el mundo es apertura —y resistencia. Donde el *Dasein* es

Sein in der Welt y *Mitsein*,[3] pues el mundo y los otros le son constitutivos. El mundo le es idéntico y a la vez diferente. Como una hormiga de la banda de Möbius, la cual constata a cada instante que hay uno y otro lado, y a la vez, al finalizar el recorrido, reconoce, perpleja, que hay tan sólo un lado.

Revisemos ahora la segunda parte de la frase: ya nos dijo Heidegger que se trataba de experimentar el Ser, pero añade: "a la luz del *Ereignis*". Desde mi punto de vista la inclusión del *Ereignis* obliga a incorporar a la temporalidad en la experiencia. Un acaecer, un acontecimiento apropiador se encuentra, necesariamente, incluido en el tiempo. La experimentación del ser no es una experiencia atemporal, es una experiencia histórica, la cual implica, como deja muy claro Heidegger en la última parte de *El ser y el tiempo*, la finitud del *Dasein*. Finitud presente en el *Dasein* como ser para la muerte y que, contrariamente a lo que el sentido común supone, es lo único que permite al *Dasein* entregarse a su proyecto.

Por todo esto podemos afirmar que con este sueño Heidegger se liberó atándose, entregándose a su tradición heredada elegida libremente, a eso que él denomina su "destino individual".

Ahora bien, ¿cómo es posible que alguien se libere atándose, que "elija libremente" su "tradición heredada"?

La libertad

Aclaremos esta contradicción aparente mediante la lectura de un pasaje del §74 —en la versión de J. Gaos— de *El ser y el tiempo:*

> El "estado de resuelto", en el que el "ser-ahí" retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso partiendo de la "gerencia" que toma sobre sí en cuanto yecto. El resuelto retroceder al "estado de yecto" entraña una "tradición" de posibilidades transmitidas, si bien no necesariamente como transmitidas. Si todo "bien" es hereditario y el carácter de los "bienes" radica en el hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el "estado de resuelto", en cada caso, la tradi-

[3] *Sein in der Welt:* ser en el mundo; *Mitsein:* ser con otros.

> ción de una herencia. Cuanto más propiamente se resuelve el "ser-ahí", es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene "curso provisional". Sólo el ser en libertad para la muerte da al "ser-ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y trae al "ser-ahí" a la simplicidad de su *"destino individual"*. Con esta expresión designamos el gestarse original del "ser-ahí", gestarse implícito en el "estado de resuelto" propio y en que el "ser-ahí" se hace "tradición" de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida (Heidegger, 1972: 383-384).

Aclaremos. En este párrafo Heidegger muestra lo que ocurre al *Dasein* propio respecto a su proyecto. Para Heiegger, el *Dasein* propio presenta un "estado de resuelto", el cual está caracterizado, recordémoslo, por un comprender del tipo del "ser deudor" —es decir, sabe que no tiene fundamento, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado—, por un encontrarse del tipo de la angustia —pues ha precursado la muerte—, y por una habla silenciosa —pues la voz de la conciencia, indica Hediegger, habla callando. El "estado de resuelto" se opone al "estado de perdido" característico del *Dasein* impropio que, por negar su finitud, se halla sumergido en la ambigüedad, las habladurías y la avidez de novedades. El *Dasein* propio, por tanto, al reconocer su finitud se "retrae sobre sí" encontrando una "herencia", una "tradición". En la medida en que dicho *Dasein* asume con claridad su finitud a partir del "precursar la muerte" puede entregarse de manera más firme a su proyecto. Y es en dicha entrega en lo que consiste su "libertad": "Sólo el ser en libertad para la muerte da al 'ser-ahí' su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia la finitud".

Esta afirmación es exacta, sin la finitud no hay proyecto posible. Es el apremio de la muerte advenidera lo que obliga al *Dasein* a dejar atrás la impropiedad y arrojarse a su proyecto, a ese "destino individual" —*Schicksal*— que es al par "colectivo" en virtud de que el *Dasein* es *Mitsein*. Ese destino, indica Heidegger, constituye el "gestarse original del

"ser ahí", en el cual el *Dasein* se hace "tradición", es "libre para la muerte" y "elige" su "posibilidad heredada" sin "ambigüedades".

Digamos, de paso, que la posición del *Dasein* impropio no lo exime de reiterar su tradición heredada, pero lo hace a pesar suyo y desde la ambigüedad, pues el "estado de perdido" es un esfuerzo, en ocasiones desesperado, de negar la presencia de la muerte, de esa "posibilidad de la imposibilidad" que, sin embargo, tarde o temprano acaece.

Concluyo. Considero que la experiencia de concebir al ser a la luz del *Ereignis* libera a Heidegger del *Abituriententraum* en la medida en que lo coloca en la posición de poder asumir propiamente una tradición gracias al reconocimiento de la finitud —su finitud. Dado que Heidegger nos muestra que el mundo y los otros *Dasein* no se encuentran "fuera" sino en un "adentroafuera" no es posible considerar a la libertad en el sentido de la autonomía respecto a los demás. Para Heidegger la libertad implica la incorporación del *Dasein* a esa tradición que lo constituye como proyecto, lo cual, digámoslo, es profundamente molesto para eso denominado por Feud el "Yo", el cual pretende autonomía e independencia, ese Yo definido por Lacan como "función de desconocimiento" (Lacan, 1954) y que es el soporte de todo eso que el mismo Lacan denominaba el "discurso delirante de la libertad", libertad entendida, por supuesto, en el sentido de la autonomía absoluta.

Como podemos apreciar, el enemigo no está fuera. El mayor obstáculo a la comprensión, en este caso de la concepción heideggeriana de la libertad, lo constituye este Yo que cada uno lleva consigo y que es el soporte de sus inefables y autocomplacientes sueños de grandeza.

Bibliografía

Duque, Félix, y O. Pöggeler (1983), *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, AU.

Heidegger, Martín (1979), "Ser, verdad y fundamento", en *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX.

__________ (1987), *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

__________ (1972), *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (*Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag).

Lacan, J. (1954), Seminarios *Les ecrits téchniques de Freud* (1953-1954), sesión del 10 de febrero de 1954.

Miller, A. (1992), *Por tu propio bien*, Barcelona, Tusquets.

Safranski, R. (1995), *Ein Meister aus Deutschland*, Munchen/Wien, Carl Hanser Verlag.

La lectura heideggeriana de Platón

Alfredo Troncoso M.

El proyecto nietzscheano de desmantelar la esclerosis metafísica occidental, mediante el desenmascaramiento de ese "platonismo que se ignora" detrás del cristianismo, la moral, la razón y la ciencia, tenía la finalidad manifiesta de revitalizar nuestra cultura. Nadie ignora, en efecto, que Nietzsche se consideraba más un médico de la cultura que un filósofo en el sentido estricto de la palabra: habiendo diagnosticado un caso de esclerosis metafísica aguda, ofreció como prognosis la "filosofía del martillo". El programa médico de Nietzsche era sin duda auspicioso y prometía devolver la salud a un cuerpo atrofiado, flácido y anémico. Desgraciadamente, sucede a menudo que el paciente no está a la altura del médico: se malinterpretan las prescripciones, se abusa de la dieta, se descuida el ejercicio y, con la ilusión de sanar antes de tiempo, se exageran las medicinas. Así, por ejemplo, donde Nietzsche recomendaba la práctica cotidiana de golpear la tradición con un pequeño y delicadísimo martillo, de tal suerte que la esclerosis fuera cediendo gradualmente, el paciente creyó que con un enorme martillo se llegaría antes a la convalecencia. Por si fuera poco, después de convencer al paciente de que continuaría con el trabajo de su antecesor, pero superándolo, otro médico toma el caso; Martín Heidegger rebautizó el tratamiento como "destrucción", nombre que sus eventuales sucesores matizaron como "deconstrucción". Sea como fuere, el resultado ha sido desastroso: la terapia, originalmente destinada a dar nuevo vigor al cuerpo, condujo en su versión deconstruccionista a una hipocondriasis metafísica que terminó de atrofiarlo. Tan inerte se encuentra que ya no se habla de terapia, sino de neocropsia.

Como se apreciará, y puesto que Platón (y eso que se llama platonismo) es el principal blanco del deconstruccionismo, lo que se pretende aquí es señalar la visión simplista, empobrecida y estéril de la historia

de la filosofía que resulta a menudo (no siempre) de este tipo de lectura de la tradición filosófica.

Visión simplista pues en ocasiones basta con aplicarle a un filósofo el epíteto "metafísico" para descalificarlo de manera automática, como si el término fuera absolutamente unívoco, como si no hubiera lugar para matices, como si "la historia" (?) hubiera ya fijado el importe de cada filosofía de una vez por todas, como si los grandes filósofos fueran todos autores de sistemas monolíticos y acabados donde no hubiera lugar para los titubeos, las digresiones, las pistas apenas sugeridas... la latencia. Visión empobrecida, pues la crítica a la historia de la filosofía como metafísica conduce en ocasiones a la tentación de reducir la historia de la filosofía relevante a aquellos filósofos ajenos a la tradición "metafísica" que va de Platón a Hegel, a un exiguo elenco de filósofos pre o posmetafísicos. Estéril, en fin, pues los estudios en torno a la historia de la filosofía no pueden limitarse a la confirmación reiterativa de un diagnóstico que se conoce siempre de antemano: Platón es el padre de la cobardía metafísica; la filosofía aristotélica con su obsesión por la identidad oculta el juego de la diferencia; detrás de la verdad de Descartes acecha la voluntad de dominio; la "veritas" de Tomás de Aquino perpetúa y radicaliza el olvido de la "aletheia" griega ya prefigurada en la obra platónica. Toda la historia de la filosofía occidental no es más que una estratagema de poder...

El deconstruccionismo de inspiración heideggeriana tiene el mérito indiscutible de repudiar aquella historia que no ve en la filosofía pasada más que una prefiguración de una sapiencia posterior. Resulta imposible sustraerse a la evidencia que arrojan Nietzsche y Heidegger sobre el papel crucial del platonismo en la configuración de la concepción tradicional de la filosofía como pensamiento del fundamento, como metafísica; imposible sustraerse a la necesidad de disolver ese platonismo esclerotizado en banal sentido común; imposible sustraerse a la promesa de liberación de la mirada que ofrece a la filosofía actual el desmantelamiento de sus lugares comunes.

Por otro lado, la crítica a la metafísica se convierte muy a menudo en mero expediente, no para estudiar la historia, sino para deshacernos de ella. No es sólo poniendo de relieve la pobreza y la caducidad de la metafísica platónica que se pueden combatir sus indeseables secuelas,

no es con una simplificación excesiva que se combate otra simplificación excesiva. Otra forma, más fructífera, será la de ver que la metafísica platónica no es tan "metafísica", que el presunto platonismo es una fantasía simplificadora, que Platón y su posteridad son difícilmente apresables bajo el simple término de "metafísica".

Platón y su posteridad, eso implica que hay por lo menos dos formas de abordar la tarea. 1) Mediante una relectura de los diálogos platónicos para descubrir que no hay un Platón y un sistema platónico, que las "ideas" no son, como tuvo ocasión de descubrir Jorge Luis Borges, un "vacío museo". 2) Recorriendo la historia del platonismo y descubriendo que hay varias historias, que no hay una línea continua que lleve de Platón a Hegel vía Agustín-Descartes-Kant; que es posible trazar itinerarios alternativos (de Gorgias a Wittgenstein pasando por Sector Empírico, Montaigne, Sánchez y Hume, por ejemplo); que el Platón de los grandes filósofos es siempre fecundo. Sólo el que se va sedimentando en "la historia" y/o en los manuales es un mero metafísico.

De más está decir que el mismo Heidegger ha cumplido mejor que nadie con la primera tarea: su Platón es siempre ambiguo, oscila siempre entre lo que con su "metafísica" oculta y lo que con su ocultar revela. Desafortunadamente, aunque con algunas notables excepciones, esa oscilación que constituye la riqueza de su lectura es precisamente la que han perdido sus sucesores. En lo que toca al segundo punto, sin embargo, Heidegger revela una menor flexibilidad: los textos platónicos recelan una riqueza insospechada, no así el "platonismo".

Platón es el primer acusado por el genealogismo y el deconstruccionismo. La tesis fundamental de Nietzsche, que con los debidos matices hace suya Heidegger, es que "los grandes filósofos griegos son anteriores a Sócrates", que "con Sócrates algo cambia" (Nietzche, 1938: 31).

Con esta intuición fundamental, Nietzsche pretendía ser una "force majeure" (*ibid.*: 333) en la historia del pensamiento, aquel que terminaba con el "error milenario", con más de dos mil años de "platonismo"; aquel que, en oposición a toda una tradición que tenía a Platón como el primer gran filósofo y a los presocráticos como simple prehistoria, proponía a los filósofos "trágicos" como los verdaderos filósofos y a Platón y su posteridad como un obstáculo para la comprensión de la genuina

filosofía. De ahí la necesidad de su genealogía, de la constatación de que, aunque la verdadera filosofía yace antes de Sócrates, no tenemos acceso directo a ella y no sólo en virtud del carácter fragmentario de nuestras fuentes. Dos milenios de platonismo sedimentado no pasan en balde; para llegar a la edad trágica hay que hacer un rodeo bimilenario que no es más que el análisis de nuestra sordera, de nuestro "platonismo" que se ignora.

Heredero de Nietzsche,[1] Heidegger intentó ser menos radical en su exposición de la revolución platónica y sus secuelas. Para ambos, la aparición de la metafísica, a saber, de una filosofía preocupada ante todo por el fundamento, no es un simple desarrollo de la filosofía de los orígenes, es una traición; de la misma forma, ambos coinciden en afirmar que el meollo de esa revolución ha de encontrarse en las maniobras platónicas en torno a la verdad. Para Nietzsche, el paso de los presocráticos a Platón es el paso de la verdad trágica a la verdad "deshonesta" de Sócrates, a la "cobardía" de aquel que se esconde del absurdo en la estabilidad de la razón.[2] También Heidegger habla del cambio de la "*aletheia*" a la mera "*orthotés*" en la obra de Platón.[3] Sin embargo, cuando se trata de las determinantes de dicho cambio en la esencia de la verdad, ya no hay acuerdo.

Para Nietzsche, la verdad a cualquier precio de Sócrates y Platón está determinada por preocupaciones deshonestas, humano, demasiado humanas. Con él la filosofía se vuelve la criada de la moral; más allá de sus abstrusidades, la filosofía de Platón sería un expediente para darle la espalda a las cuestiones teóricas y los fundamentos morales. Heidegger, en cambio, es mucho más sobrio, no atribuye la revolución platónica a

[1] Sería tema para una investigación ulterior liberar a Nietzsche de la lectura heideggeriana. Una comparación entre el Platón de uno y otro sería una buena alternativa.

[2] Para la noción de "cobardía" metafísica véase el postfacio al *Nacimiento de la tragedia*.

[3] A saber, en *La doctrina de Platón sobre la verdad*. Cabe señalar, sin embargo, que el mismo Heidegger corrigió en una obra posterior, *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, algunos excesos de su primera interpretación de la doctrina platónica. En este segundo momento, Platón no sería el primero en entender "aletheia" como "orthotés"; hasta el mismo Homero habría entendido la verdad como "corrección" en algunos contextos.

las simples intenciones de Platón, sino a un destino que cubre, tan pronto se ha manifestado, al ser en su diferencia con los seres, conduciendo de manera ineluctable a su determinación como el más alto de los seres bajo la forma de "idea de las ideas". Una vez que el Ser es interpretado como Idea, no le queda más al viejo sentido de verdad (*aletheia*), que ceder su lugar a la corrección y a la certidumbre (*orthotés*).

Por un lado, la sobriedad de Heidegger representa un progreso en relación con la genealogía nietzscheana; por otro, representa un retroceso: insistir a pesar de Nietzsche en la inocencia de motivaciones morales de la revolución platónica es más bien inverosímil.[4] Sin embargo, la cautela heideggeriana es muy apropiada para limitar la tentación simplificadora de convertir las motivaciones "humano, demasiado humanas", en fuerzas determinantes según un patrón meramente causal. Una cosa es decir que el pensamiento de Platón se ve motivado por preocupaciones morales y políticas, otra que lo habremos agotado una vez que hayamos señalado esos "prejuicios", que la filosofía puede reducirse a fuerzas que la determinan. Podemos arrojar mucha luz sobre una filosofía tomando en consideración sus "determinantes"; la de Platón, como cualquier otra, no es una filosofía "pura"[5] y no puede estudiarse ignorando que se escribió en la Atenas del siglo IV a.C., que en esa época la alfabetización de Atenas era notable y problemática, que la decadencia moral y política habían conducido a una inestabilidad inquietante y así sucesivamente. Sin embargo, es legítimo insistir, por lo menos en el caso de los grandes pensadores, en que más allá de las fuerzas que "determinan" un pensamiento, está aquello que es pensado. Exagerar en la búsqueda de determinantes conduce a olvidar lo presuntamente determinado, como en esos textos que prometen hablar del origen de la filosofía y no dejan de retroceder de determinante en determinante: del comercio de los jonios a los lidios, de los lidios a los babilonios, de ahí a los egipcios...

[4] Sobre todo si se suple esa explicación con un secreto y oscuro destino.

[5] Anaximandro, Heráclito y Parménides podían filosofar sin preocuparse mayormente de los efectos subversivos de su pensar. Sin embargo, después de Parménides la filosofía no puede limitarse a sí misma; hay que volver a construir el mundo, aunque sea de manera privisional, "salvar las apariencias", como solía decir Aristóteles.

Sin embargo (¡otra vez!), una cosa es superar los determinismos, comprender que un gran pensador piensa como piensa en virtud y a pesar de su contexto; otra es someter ese pensamiento y su eventual desarrollo a un oscuro y, sobre todo, ineluctable destino. Si por el destino del Ser, Heidegger entiende la imposibilidad de sostener el pensamiento de la diferencia, pensamiento que tiende a perderse tan pronto es expresado, entonces no hay más que agradecerle la orientación. Pero si por destino entiende un hado irreversible, un misterioso envío[6] que conduce necesariamente a un olvido progresivo del ser y que hace metafísico a cuanto filósofo hay entre Platón y Hegel, entonces hay que preguntarse en qué se sustenta ese extraño y alrevesado hegelianismo.

Por lo general creemos que ya no leemos la historia, menos aún la historia de la filosofía, conforme a una teleología que le conferiría un sentido. Declaramos sin más el fin de la metafísica y, con ella, del historicismo que le otorgaría a la historia y a la historia del pensamiento unidad y sentido: si no hay ya metafísica, si ya no pensamos a partir del fundamento, ¿cómo habríamos de tener una visión unitaria de la historia?, ¿cómo habríamos de evitar que la historia se disolviera en las historias?, ¿qué legitimidad habríamos de invocar para la búsqueda de un fundamento de la historia, o, por lo menos, de algo que sus diferentes momentos tuvieran en común?; pero, ¿con qué derecho habríamos de legitimar en la historia la inevitabilidad del propio discurso? Como se sabe, el historicismo culmina siempre en eso, "el sentido o el fin de la historia apuntan a lo que yo digo, la historia es anuncio y prueba de lo que digo". Por paradójico que pueda parecer, eso es precisamente lo que hace el deconstruccionismo, inspirándose, ya no en una ley racional del progreso del espíritu, como hace de manera explícita Hegel, sino de manera implícita en la misteriosa noción de "Geschick", de un destino que atraviesa por dentro a toda la historia como declinación progresiva del pensamiento. Heidegger propone, a pesar de las apariencias, un historicismo no menos férreo que el de Hegel: "...para nosotros —dice— el carácter de la conversación con la historia del pensamiento no es ya

[6] La noción de "Geschick" es sin duda uno de los puntos más oscuros y cuestionables del pensamiento heideggeriano. Una crítica a su historia de la filosofía comienza por su análisis.

Aufhebung (elevación), sino el paso atrás"[7] (Heidegger. 1960: 40). Para Heidegger, la historia del pensamiento no puede ya leerse como lo hacía Hegel, como apropiación-superación, sino más bien a partir de una conciencia de su consumación, como el paso hacia atrás, aquel que conduce más allá, o más acá, de la metafísica.

Todo parecería indicar que a partir de la muerte de la metafísica, la historia del pensamiento se habría desfondado, que los enfoques genealogistas y deconstruccionistas la habrían disuelto sin dejar rastro siquiera de la que fue otrora su unidad. Paradójicamente, no hay nada de eso. A pesar de su presunto antihistoricismo, el deconstruccionismo de inspiración heideggeriana sigue concibiendo la historia a la manera de Hegel, al menos en lo que respecta a su unidad. Aunque la historia de la filosofía ya no conduce a la superación, a las sucesivas elevaciones del pensamiento pasado, sino a su eventual consumación, de cualquier forma se le interpreta de manera lineal e unitaria: como metafísica que conduce, fatal y progresivamente, a la conciencia de su caducidad, al "fin de la filosofía". Para usar una argumentación típicamente heideggeriana,[8] hay que decir que cambiar un juicio historicista (la historia como progreso del espíritu) por otro (la historia como declinar del pensamiento), nos deja aún en pleno historicismo.

Hay algo cuestionable en la simplicidad excesiva con la que hoy tantos interpretan la crítica heideggeriana de la historia de la filosofía como metafísica. El paso hacia atrás se convierte en cómodo expediente para una holgazanazería arrogante que, sin siquiera molestarse en leer los textos, descarta toda la filosofía, de Platón a Hegel, como mera "metafísica".

La historia de la filosofía de Platón a Hegel, pasando por Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y Kant, es filosofía metafísica, a saber, filosofía que, por razones inconfesables, humano, demasiado huma-

[7] Es de hecho lo que sugiere Nietzsche al referirse a la historia como "nuestro nuevo infinito".

[8] Véase la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger le reprocha a Sartre que en su *El existencialismo es un humanismo* quisiera superar la metafísica diciendo que la "existencia precede a la esencia", en lugar de "la esencia precede a la existencia". El mero trastocamiento de un juicio metafísico, sentenciaba el alemán, no lo hace menos metafísico.

nas, entiende el ser como fundamento. Así reza nuestra actual historia de la filosofía, curiosa historia que, pese a su veto sobre la metafísica y el historicismo, unifica dos mil quinientos años de filosofía bajo el calificativo (porque "metafísica" es ya un adjetivo, e infamante) de mera metafísica. ¡Dos mil quinientos años de un brochazo!

Desde Anaximadro toda filosofía debe hacer las cuentas con el pasado, sea para afirmar el carácter contingente del saber, recomenzando siempre la tarea sisifeana de la verdad; sea para negarlo, recuperando-superando cuanto había de verdad incipiente en los esfuerzos pasados. Pero aquí ni hay nuevo comienzo, ni recuperación-superación; no hay ajuste de cuentas, hay abandono *tout court*: abandono de la misma filosofía como fraude bimilenario que no habría hecho más que ocultar su voluntad de dominio detrás de sus alegatos de verdad e universalidad; abandono de la occidentalidad misma, a favor de una deriva sin proyecto ni universalidad o, peor aún, a favor de algún idilio poético, místico o nacionalista, a saber, a favor de algún origen o identidad presuntamente perdida a manos de la farsa filosófica.

Sobra decir que ni Nietzsche ni Heidegger, los padres de la genealogía y la deconstrucción, son directamente responsables de los excesos recién referidos. Si bien es cierto que Nietzsche es el gran iconoclasta, el lector de la sospecha, el que diagnostica las cobardías y deshonestidades de los filósofos, no es menos importante invocar su principio de *amor fati*, su reiteración del uso de la historia que es siempre mi historia. A aquellos pasajes en que habla del error milenario, habría que contraponerle aquellos según los cuales los errores de los grandes valen más que los aciertos de los pequeños. Basta leer, por otro lado, la caracterización que hace Nietzsche del "último hombre" para convencerse de que no es guiñándonos el ojo y preguntando irónicamente "¿qué es verdad?" que se cumple con el proyecto genealógico.

En lo que respecta a Heidegger, también presenta una historia de la filosofía unificada por la crítica a la metafísica;[9] sin embargo, tampoco

[9] Aunque quizá debamos matizar este "también". Nietzsche propuso sin duda una relectura genealógica de la historia donde Platón ocupa un lugar central, pero no hay ningún indicio de que pensara que así la historia quedaba reducida a una unidad; por el contrario.

para él este diagnóstico debe tomarse como un expediente para el simple abandono de la tradición filosófica. El pasaje citado más arriba prosigue así:

> La elevación (*Aufhebung*) conduce al área de verdad que exalta y reúne, establecida como absoluta, verdad en el sentido de la certeza completamente desarrollada del conocimiento que se conoce.
>
> El paso hacia atrás señala el ámbito que hasta ahora ha sido ignorado y a partir del cual la esencia de la verdad se vuelve, en primera instancia, digna de pensamiento (Heidegger, 1960: 72).

La conversación con la historia del pensamiento no es para Heidegger, como lo fue para Hegel, la explicitación de las etapas que conducen al conocimiento absoluto, sino la búsqueda de aquello que ha sido ignorado hasta ahora. Hay quien quisiera ver en esta formulación una confirmación del repudio de la tradición: si los filósofos de Platón a Hegel ignoran el ámbito esencial, entonces habría que ignorarlos a su vez y remitirnos exclusivamente a aquellos que no incurren en semejante cosa. La historia de la filosofía relevante se vería reducida así a los escasos filósofos que precedieron a Platón, aquellos en que la esencia de la verdad se volvió, en primera instancia, digna de atención, sólo para ser traicionada más adelante por la metafísica platónica.

Pero Heidegger no dice nada de eso. Es cierto que los presocráticos desempeñan un papel muy importante en su conversación con el pasado, pero no al punto de excluir toda preocupación por la filosofía posplatónica, la así llamada filosofía metafísica. Hay más, la filosofía posterior a los presocráticos es fatalmente metafísica, porque lo que se ignora en la metafísica no es una cosa o una supercosa (ni un ser, ni el Ser) sino un ámbito, el ámbito de la verdad abierto por la filosofía griega, el ámbito en que ser y seres se piensan en su diferneica, en que lo que se piensa no es lo que difiere, sino la diferneica. La metafísica no es más que la imposibilidad de sostener ese pensamiento de la diferneica, es el fatal advenimiento de un pensamiento que piensa el ser y los seres desde el ser y al ser como fundamento, pues basta con que el pensamiento quede dicho, peor aún, escrito, para que ese ámbito se sustancialice.

Hasta aquí no podemos más que estar de acuerdo con Heidegger, la sola escritura sustancializa el pensamiento, lo hace tender a la metafísica. Donde es más difícil seguirlo es cuando su "historia" se vuelve sospechosamente hegeliana, cuando sostiene que el desarrollo interno mismo de la historia como metafísica es fatal e irreversible.

Como ocurre con la historia de la filosofía de Hegel, la historia de la filosofía de Heidegger arranca, con toda legitimidad, de un supuesto acerca de lo que se busca bajo el término filosofía. Es evidente que ambos supuestos difieren radicalmente. Mientras que el primero parte de la "fe en el poder del espíritu", ante el cual "la esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor de un espíritu dispuesto a conocerla" (Hegel, 1977: 194), Heidegger, por el contrario, trae consigo la concepción antes referida: la filosofía estriba, no en el conocimiento absoluto del Ser como fundamento, sino en el pensamiento de la diferencia. Ese pensamiento, anunciado de modo heroico por los presocráticos,[10] sucumbe necesariamente[11] en la tradición metafísica que va de Platón a Hegel. Ahora bien, Hegel, para quien el único supuesto que el filósofo trae consigo al estudio de la historia es "que el espíritu es el soberano del mundo", puede, sin incurrir en inconsecuencia alguna, suponer una historia atravesada por un hilo conductor, el progresivo conocimiento de espíritu como espíritu. Heidegger, por su parte, no tiene derecho a tanto, a suponer una historia atravesada (aunque al revés) por un hilo conductor, por el destino metafísico de la filosofía.

En una cosa es imposible no estar de acuerdo con Nietzsche y con Heidegger: el platonismo está presente a lo largo de toda la historia de la filosofía, en nuestra lectura de todos sus sucesores y hasta en la de sus antecesores.[12]

Sin embargo, es esa ubicuidad precisamente la razón por la cual deberíamos ser más cautelosos con lo que entendemos con esa palabra

[10] Heidegger, hay que señalarlo, no confunde nunca, como algunos de sus sucesores, el origen de la filosofía, lo que ha de pensarse, con el simple inicio de la filosofía; tan supone que los iniciadores estaban más cerca de ese origen.

[11] Insistimos, nuestra objeción se da en el "necesariamente".

[12] ¿No leemos acaso a Parménides y Heráclito a partir de la tradición platónico-aristotélica?

paraguas que es el platonismo. En efecto, lo que hoy entendemos por platonismo, lejos de ser el resultado de una línea continua e inexorable de desarrollo (progresivo o declinante, poco importa), es el producto de una multiplicidad de factores entrelazados de la más diversa manera. A saber, lo que hoy entendemos por platonismo depende sólo en parte del *corpus* platónico, que es, como se sabe, de una extraordinaria vitalidad, complejidad y variedad; basta con leer el Pedro, el Sofista y el Laques para convencerse de que no hay un sistema platónico. Por si fuera poco, a esta diversidad se suma el que diferentes épocas han favorecido distintos diálogos con su lectura. Agréguese a esta complejidad la intervención de los platonistas declarados, así como la de los consecuentes antiplatonistas, los juicios de filósofos eminentes que han discutido algún texto o algún "platonismo", la historia de alguna doctrina aislada, como la de la reminiscencia de las ideas, la divulgación artística (La Escuela de Atenas de Raffaello, *El Mercader de Venecia*, de Shakespeare), el uso y adaptación religiosos de ciertas doctrinas, el uso científico de otras, la influencia de mil manuales, la presencia enmascarada del "platonismo que se ignora", las doctrinas historicistas que han visto en Platón la clave para descifrar la historia...[13] Considérese todo eso y, a menos que confiemos en la presencia de algún hilo conductor (la Razón, el destino, Dios...) que conjure esa dioversidad en algo meramente aparente, algo que apunta en realidad a un solo sentido, habrá que arremangarse la camisa e iniciar el trabajo más modesto y complejo, pero no menos fecundo, de recuperar el valor filosófico latente de diversos momentos del platonismo.

Para el historicista que cree que la historia tiene una clave (el desarrollo sinuoso, pero no menos necesario, del espíritu hasta llegar al conocimiento absoluto, el progreso de la humanidad y el control de la naturaleza, el olvido del ser como metafísica que llega a su apogeo en la época de la técnica para consumarse y ofrecernos la posibilidad de dar el "paso atrás"...), la palabra "recuperación" no tiene sentido. No se

[13] Desde este punto de vista se abren al menos los siguientes campos a la investigación: la historia de los platonistas y los antiplatonistas, la historia de las grandes alusiones filosóficas, literarias o pictóricas a Platón, la historia de los platonismos en los manuales, la historia de las historias del platonismo, y así "*ad nauseam*".

trata de recuperar a Agustín, Descartes, Ficino o Vico, se trata de superarlos, de situarse en el "fin de la historia", a partir del cual, de manera por demás paradójica, se apropia uno de la historia al mismo tiempo que pretende entregarse a sus oscuros pero ya no secretos designios. Para el historicista no tiene sentido querer reactivar un pensamiento pasado; éste tiene relevancia tan sólo como momento superado (o consumado); la flecha de la historia apunta de modo irrevocable en una dirección. Para nosotros, en cambio, el pasado es sólo parcialmente lo que fue (el repertorio de las vías ya transitadas reunidas en una vía, interpretadas en una historia y resultando en la necesidad de un proyecto), es ante todo lo que pudo ser, las vías que no tomamos, las historias y los proyectos posibles: la fuerza de la historia no es su sentido, es su latencia de sentido.

Testimonio de esta fecunda diversidad es hasta la más somera revisión de la posteridad platónica. Si ya los diálogos son terriblemente heteróclitos, la actividad de la Academia, que va del 387 a.C. al 520 d.C., no hace más que jugar con sus múltiples posibilidades.

A la muerte de Platón, sus sucesores inmediatos acentuaron diferentes aspectos: Seusipo y Jenócrates desarrollaron la teoría del número,[14] Polemón y Cratetes los asuntos morales. En la Academia Media, Arcesilao se ocupó de asuntos dialécticos que eventualmente pondrían de relieve el carácter escéptico del platonismo en manos de Carneadas y la Nueva Academia.

Pero ya en el periodo de la Academia Media, autores como Filón de Alejandría encontraban en las doctrinas platónicas un puente entre el saber filosófico y el saber revelado. Esta tendencia a enfatizar los aspectos religiosos del platonismo con el fin de proporcionar una legitimación racional de las religiones bíblicas recibió el nombre de neoplatonismo. Aunque se reconoce la deformación que sufre el platonismo en manos de neoplatonistas como Proclo o Plotino, o en manos de autores cristianos como Gregorio de Niza o el mismo San Juan, lo cierto es que el platonismo que hoy conocemos está inevitablemente teñido por estas deformaciones. Platón, lo que trasmitió de Platón el neoplato-

[14] Para esta cuestión de Platón y las matemáticas véase el formidable apéndice a *Plato. The Man and his Work*, de A.E. Taylor.

nismo, es el puente entre el mundo griego y el mundo judeo-cristiano; es por medio de los primeros padres de la Iglesia, de Boacio, del Pseudo-Dionisio, y particularmente de Agustín, que esta versión neoplatonizante del platonismo pasó a constituir la visión filosófico-teológica del mundo medieval.[15]

El único texto genuinamente platónico que conoció la Europa Occidental medieval fuel el *Timeo*. La exposición que ahí hace Platón de la teoría de las ideas es muy pobre; este hecho, sumado al de la tradición neoplatonizante de los comentaristas, resultó en esa concepción difusa y empobrecida del platonismo como la filosofía en que el mundo sensible no es más que una pálida copia del mundo real suprasensible de las ideas. La posterior victoria del aristotelismo no hizo más que agravar la situación; el platonismo se conocería por mucho tiempo a partir de la crítica que hace Aristóteles a la teoría de las ideas.[16]

El platonismo que se había conservado en Europa Oriental, en la cristiandad bizantina, entra en contacto con Europa Occidental en el siglo XV. El intento fallido por unificar a las dos iglesias y salvar así a Constantinopla de los turcos trajo una nueva oleada de platonismo al mundo occidental. Estudiosos bizantinos como Platón y Bezarión causaron gran conmoción en la Italia del "quatrocentro" al introducir la versión griega de los diálogos platónicos que hasta la fecha conservamos. Sin embargo, aparte de combatir el aristotelismo entonces imperante, en un principio esto no significó un gran cambio: la lectura de los bizantinos estaba influenciada por Proclo el neoplatonista y no hacía más que confirmar la visión de un Platón excesivamente religioso.

Así, Ficino, Pico della Mirandola y la Academia Florentina (1450-1522) promovieron un platonismo más bien místico.[17] A pesar de esto, la sola lectura de los *Diálogos* conduciría rápidamente al hallazgo de temas platónicos en que el dualismo supuestamente tajante entre lo sensible y lo ideal se ve desafiado. Ese fenómeno portentoso, que los

[15] Véanse los textos de Jaeger, Chernise, Festugiere y Gilson.

[16] Cabe agregar que la situación no es menos grave para Aristóteles; también él es representado a partir de su oposición al "idealismo" platónico.

[17] También es digna de mención en esta línea la aparición (una de tantas que se darían en la Isla) de los platonistas de Cambridge del siglo XVII.

italianos llaman *Risorgimento*, debe buena parte de su impulso al redescubrimiento del filosofar de Platón en torno a la belleza, el amor y las matemáticas; en este filosofar los italianos no encontraron la cómoda doctrina dualista que subordina sin más el mundo sensible al suprasensible; por el contrario, encontraron, o creyeron encontrar, una fecunda tensión, la que animaría la pintura de un Piero della Francesca o la física de un Galileo.

Es esta lectura matemática del platonismo la que permite a un Galileo, a un Alberti, y eventualmente a un Descartes y un Leibniz, combatir el aristotelismo de las "escuelas" y formular la visión matemática del mundo típica del mundo moderno.[18]

Aunque tiene su cabal cumplimiento en Newton, es a Descartes y a los cartesianos que se atribuye tradicionalmente el ímpetu de esa matematización del mundo. Hay quien cree poder trazar una línea directa entre el "cogito ergo sum" e Hiroshima, pero lo cierto es que las cosas son más complejas y titubeantes. Para empezar, la duda no ocupa un lugar meramente retórico en la obra de Descartes; ésta es en gran medida una respuesta filosófica, no dogmática, como se nos quisiera hacer creer, al escepticismo. Escepticismo que Descartes y sus contemporáneos asocian en primera instancia con el platonismo y que está ligado de modo indisoluble al carácter literario, titubeante, barrocamente preñado de imágenes de buena parte de sus escritos. Sería buena hora de darse cuenta de que el "estilo" de los "racionalistas" va más allá de una cuestión de simple etiqueta. Esto aplica de particular modo al ensayo, ese escrito inventado por Montaigne que, sin necesidad de adoptar la forma explícita del diálogo platónico, recupera la multiplicidad de sus voces y su carácter titubeante. Quizá no nos hayamos preguntado lo suficiente por qué eso que llamamos modernidad y caracterizamos a partir del discurso monológico de las ciencias y su sujeto fundador generó al mismo tiempo ese discurso pletórico de imágenes y voces donde el sujeto se diluye en la acción, donde Robinson, Jacques y su amo, el Quijote y Sancho, Cándido, Stephen Daedalus, el Rey Lear y José K. no

[18] Para los desarrollos artísticos del platonismo renacentista véase sobre todo a Panofsky; para el desarrollo científico, a Koyré y para el desarrollo neoplatonizante, a Garin.

hacen más que viajar incesantemente de un lugar a otro; ¿por qué todos esos personajes errantes en una época que presuntamente había instalado triunfalmente al hombre en el centro? No es acaso el mismo Descartes (el autor de la obra filosófica donde más veces aparece la palabra "yo") uno de esos descarriados?

Por lo demás, mucho antes de los románticos y de Martín Heidegger, hubo en los siglos XVII y XVIII quienes deploraron de manera explícita la excesiva confianza con que los "cartesianos" creían atrapar la realidad en sus redes matemáticas.[19]

Platonismos escépticos, místicos, matemáticos, alquimistas, eróticos, pictóricos, musicales..., el crecimiento de la universidad alemana en el siglo XVIII agregaría otro: el platonismo de los manuales. Es en estos manuales de enormes páginas que Kant conoció a Platón nítidamente disecado: su cosmología, su teoría del conocimiento, su teología...

A principios del siglo XIX la filología clásica se hermana con la filosofía, comienzan los estudios eruditos sobre Platón y aparecen los primeros esfuerzos por producir un Platón de un cierto espesor histórico, uno que conjure el esquematismo de los manuales. El Platón de Hegel es el resultado hipertrófico de esos esfuerzos.

Muy pronto, más de lo que podría creer aquel que piensa en la hegemonía bimilenaria del "platonismo", para finales del XIX, la historia hegeliana entra en crisis bajo el ataque de Schopenhauer y Nietzsche. Este último le atribuye a Sócrates y su discípulo un papel muy diferente: el de representar la decadencia del pensamiento filosófico helénico.

En el siglo XX, con la excepción de la fenomenología husserliana que recupera la búsqueda del "eidos", la estrella del "platonismo" sigue cayendo, tanto en el ámbito de la tradición analítica posterior a Wittgenstein, como en el de la hermenéutica posheideggeriana, las premisas básicas del "platonismo" son rechazadas; la tarea de la filosofía es en buena medida concebida como la tarea de superar a Platón.

Aunque dista de ser exhaustiva, dos cosas podemos concluir de esta reseña: que cuando hablamos de un platonismo que atraviesa la

[19] La polémica de *La ciencia nueva* de Vico es particularmente instructiva; para él es más lo que se escapa que lo que se conoce con el método cartesiano.

historia de la filosofía occidental, deberíamos anteponer las siguientes preguntas: ¿qué platonismo?, ¿qué historia?

Se necesitaría una infinidad de estudios tan sólo para determinar las diferentes cosas que diferentes épocas han entendido por platonismo, más aún para deshacernos del prejuicio de creer que hay una sola línea de desarrollo que domina secretamente los últimos dos mil quinientos años de la historia de la filosofía.

La tarea de estudiar la historia del platonismo que proponemos implica que aceptemos otra: la de des-historizar la historia de la filosofía, cuestionar de una buena vez la noción de sentido, destino, origen y fin de la historia con la que pretendemos apoderarnos de ella fingiendo que no hacemos más que acatar su secreto mandato; liberar los grandes textos de la tiranía de un fatal encadenamiento al antes y el después.

¿Quiere esto decir que negamos su dimensión histórica al pensamiento? Por el contrario, sólo que por dimensión histórica no entendemos necesidad.

Repudiar el historicismo no quiere decir, por un lado, que se ignoren los contextos en los que un pensamiento resulta inteligible, quiere decir tan sólo que esos contextos, en virtud de su misma complejidad, no son capaces de determinar el pensamiento, si acaso, de indeterminarlo. No quiere decir, por otro lado, que abandonemos todo esfuerzo por darle sentido a la historia; quiere decir precisamente que todo sentido histórico es uno de tantos sentidos dados, que su autoridad no emana de algún hado secretamente intuido. Hay un sólo misterio en nuestra historia y le debemos a Heidegger el haberlo formulado de manera explícita: se trata del origen mismo de nuestra historia, de la pregunta por el ser. En relación con la posibilidad de recuperar esa pregunta, el mismo Heidegger dice: "Sólo el conocimiento histórico más radical puede hacernos conscientes de nuestras extraordinarias tareas y preservarnos de otra oleada de mera restauración y vacía imitación" (Heidegger, 1950: 128).

Vivimos la historia filosóficamente cuando no caemos en uno de dos extremos: el de querer negarla, el de querer entregarnos a ella obedeciendo sus presuntos designios. Ni sus amos ni sus esclavos, la historia no nos funda, tampoco nos aliena. Vivida filosóficamente es la condición misma de nuestra indeterminación..., de nuestra libertad.

Bibliografía

Hegel, C. W. F. (1977), *Lecciones sobre la historia de la filosofía* 1, México, Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M., (1960), *The Onto Theological Constitution of Metaphysics*, Nueva York, Harper and Row.

__________ (1950), *An Introduction to Metaphysics*, Yale.

Nietzsche, P. (1938), *La naissance de la philosophie a l'époque de la tragedie,* París, Gallimard.

__________ (1970), *Ecce Homo*, Madrid, Alianza.

Crítica y hermenéutica

Ambrosio Velasco Gómez

En su polémica con H.G. Gadamer, Jürgen Habermas ha argumentado que la hermenéutica filosófica requiere de una fundamentación externa para poder realizar su función crítica. La fundamentación requerida alude a un saber teórico-nomológico, de carácter no dialógico ni hermenéutico, que explica de una manera naturalista y causal los mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación, los cuales obstruyen seriamente el trabajo crítico de la hermenéutica.

En su respuesta, Gadamer ha cuestionado de raíz este argumento de Habermas, señalándole sus compromisos con una racionalidad universalista y metodológica, que implica la apelación a un saber teórico fundamentado por encima de todo diálogo y consenso. Sin embargo, más allá de este cuestionamiento al universalismo de Habermas, Gadamer acepta que su situación epistémica es incierta y reconoce que la reflexión hermenéutica no ofrece "criterios de verdad" (Gadamer, 1994: cap. 19), sino únicamente se limita a abrir posibilidades de conocimiento.

Me parece que recuperando algunos planteamientos hermenéuticos de Heidegger que no han sido suficientemente desarrollados por Gadamer puede plantearse una respuesta satisfactoria al problema central que ocupa la discusión entre él y Habermas.

Las críticas de Habermas a la Hermenéutica de Gadamer

En sus artículos "Revisión de Verdad y Método" (Habermas, en Dallmayry McCarthy, 1977) y "La pretensión de Universalidad de la hermenéutica" (*ibid.*: 277-306), Habermas, además de reconocer impor-

tantes aportaciones de la hermenéutica gadameriana, expone severas críticas.

Entre los reconocimientos, Habermas señala que la hermenéutica filosófica de Gadamer marca una nueva etapa en la comprensión del lenguaje y la comunicación al reconocer su historicidad, esto es, al reconocer que los lenguajes cambian y se desarrollan, en parte porque sus usuarios son capaces de comunicarse con hablantes de otros lenguajes. El carácter dinámico y trascendente de los lenguajes específicos es para Habermas un aporte importante de Gadamer:

> Contra el prejuicio positivista Wittgenstein nos hizo presente que la aplicación de reglas gramaticales no puede a su vez definirse en el plano simbólico conforme a reglas generales, sino que sólo puede aprenderse como una conexión de lenguaje y praxis e internalizarse como componente de una forma de vida. Pero siguió siendo lo suficientemente positivista para entender ese proceso de ejercitación como reproducción de patrones fijos... De ahí también que concibiera la práctica de los juegos del lenguaje ahistóricamente. En Gadamer el lenguaje cobra una tercera dimensión: la gramática rige una aplicación de reglas por la que a su vez el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente (*ibid.*: 234).

Asimismo, Habermas reconoce el acierto de Gadamer al subrayar la dependencia de toda interpretación respecto a determinados pre-juicios o presupuestos heredados tradicionalmente y al enfatizar que la racionalidad de nuestras creencias y acciones depende de la reflexión crítica sobre tales prejuicios, sea para confirmarlos o para cuestionarlos.

Sin embargo Habermas desarrolla severas críticas a los límites de la función crítica de la reflexión hermenéutica. Estas críticas se pueden resumir en los siguientes puntos:

a) al tratar de defender la autoridad que la tradición otorga a ciertos presupuestos, Gadamer privilegia la conservación y mantenimiento de los prejuicios y no tanto su crítica y remplazo.[1]

[1] "El prejuicio de Gadamer a favor del derecho de los prejuicios acreditados por la tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión...", en *ibid.*: 255.

b) Gadamer es demasiado optimista respecto al diálogo que se establece entre el intérprete, con su correspondiente horizonte hermenéutico, y el pasado histórico de su tradición, suponiendo erróneamente que el encuentro entre los horizontes del presente y del pasado darán siempre como resultado un acuerdo racional respecto al mantenimiento o cambio de los prejuicios del presente que la tradición ha transmitido. El error de esta hermenéutica optimista está en que Gadamer olvida que el lenguaje no es sólo un medio de comprensión y comunicación, sino también "un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado" (*ibid.*: 257). En particular, Gadamer olvida que en el lenguaje pueden incrustarse mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que imposibilitan la reflexión crítica sobre ciertos prejuicios y aseguran siempre su reconocimiento y aceptación con una falsa apariencia de legitimidad.
c) La reflexión hermenéutica es incapaz de identificar, criticar y desarticular estos mecanismos, por lo que, en principio, la reflexión hermenéutica no puede distinguir cuándo el reconocimiento de la legitimidad de los prejuicios está racionalmente justificado y cuándo no. En este sentido la reflexión hermenéutica necesita ser complementada por teorías generales, fundamentadas fuera de todo diálogo, capaces de explicar causalmente y desarticular mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación (caso de la teoría psicoanalítica y del materialismo histórico, según Habermas).

Estas explicaciones causales proporcionan una "hermenéutica profunda" que complementa y fundamenta la reflexión hermenéutica que, por oposición a aquélla, sería superficial y carente de fundamentos teóricos y epistemológicos propios.

En sus respuestas a Habermas, expuestas sobre todo en su artículo "Réplica a Hermenéutica y crítica de la Ideología" (Gadamer, 1994: cap. 19), Gadamer defiende los conceptos de autoridad, prejuicio y tradición reconociendo que éstos son siempre revisables y cuestionables. También afirma que él sí toma en cuenta el problema de las relaciones de poder que el lenguaje puede encubrir. Al hacer esta defensa, Gadamer se ve

obligado a destacar, aunque no radicalmente, la importancia del cuestionamiento y crítica de los prejuicios, pero sin dejar de defender la importancia del reconocimiento de la autoridad de algunos prejuicios. Sin entrar en más detalles de este debate, me parece que las respuestas de Gadamer son aún débiles y que una reinterpretación de *Ser y el tiempo* de Heidegger podría ofrecer una defensa mejor de la hermenéutica filosófica.

Interpretación auténtica y crítica ideológica en Heidegger

Para Heidegger la interpretación auténtica no se reduce a un mero modo de conocimiento, sino ante todo a un modo de ser del ser ahí en el mundo (*Dasein*), a un modo tal que devela y posibilita la realización de nuevas posibilidades de nuestra existencia. En este sentido, la comprensión e interpretación tiene que ver más con un saberse a sí mismo en el mundo, que un saber teórico acerca del mundo.

Heidegger señala que toda interpretación parte siempre de una comprensión previa que define una determinada situación hermenéutica (Heidegger, 1971: 254). La estructura de la comprensión constituye, como lo explicará Gadamer después, el vínculo entre la tradición habida hasta entonces y que define la historicidad del sujeto y la proyectividad del mismo intérprete hacia nuevas posibilidades de ser en el mundo. Pero lo que Gadamer no desarrolla con suficiente claridad es la tesis heideggeriana de que en esta situación hermenéutica no sólo hay contenidos cognoscitivos, axiológicos y culturales que el pasado trasmite a manera de prejuicios, sino también contenidos que en la terminología actual podríamos denominar "ideológicos", que expresan formas socialmente dominantes del pensamiento y que, lejos de abrir nuevas posibilidades de existencia, las cancelan, ejerciendo así una forma de represión y sometimiento que disuelven la identidad personal en una amorfa masa social:

> al utilizar los medios públicos de comunicación y al hacer uso de los servicios de información, tales como los periódicos, todo otro es como cualquier otro. Este "ser uno con otro" disuelve totalmente el propio "ser-

> ahí" (*Dasein*) completamente en la forma de ser de los otros, de tal manera que también se borran más las características distintivas y explícitas de los otros. En esta situación inconspicua e indiferenciada se desarrolla la dictadura real del "uno". Disfrutamos y gozamos como se goza, leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y juzga, incluso nos apartamos de "la gran masa" como [todos los de la gran masa] se apartan de ella. Encontramos sublevante lo que se encuentra sublevante. El "uno" que es nada definido o determinado y que son todos, aunque no como suma, prescribe la forma del ser de la cotidianidad.[2]

Este modo de ser del "uno", Heidegger lo resume en tres características: distanciamiento, promedio (como mediocridad) y homologización o aplanamiento de las posibilidades de ser. Estas tres peculiaridades del ser impersonal e inauténtico los integra Heidegger en su concepto de "publicidad".[3] La publicidad domina las interpretaciones del ser ahí en el mundo (*Dasein*) y se muestra siempre como lo correcto y lo racional, aunque en realidad con esta falsa pretensión de racionalidad "obscurece todo y lo que ha sido cubierto se muestra como familiar y accesible a cualquiera" (*ibid.*: 165, y 144 en tr. de Gaos).

Es importante resaltar que para Heidegger las interpretaciones que dominan el público amorfo tienen dos tipos de efectos: por una parte imposibilitan o bloquean descubrimientos de nuevos aspectos del mundo y obstaculizan, por ende, el desarrollo del conocimiento. Además, también en el plano de la acción, individual y colectiva, las interpretaciones públicamente dominantes cancelan nuevas interpretaciones que abran nuevas posibilidades para un desarrollo propio y auténtico del *Dasein*, subyugando y anulando la identidad de los individuos y su libertad de acción. En este sentido la publicidad del "uno" constituye un sistema de falsas creencias seudorracionales, un obstáculo epistemológico para el desarrollo de nuestra comprensión auténtica y un mecanismo de dominación.

[2] Heidegger, 1962, cap. iv, paragr. 27, p. 164; en su traducción (p. 143) Gaos entiende "Uno" como "cualquiera" (pp. 143-144). En la traducción al inglés se utiliza la expresión "the they".

[3] "Distanciamiento, promedio y aplanamiento como modos de ser de Ellos constituyen lo que conocemos como publicidad [*die offenthichkeit*]", en *ibid.*: 144. En la versión de Gaos, p. 144.

Al reconocer la fuerza distorsionadora y represora de las interpretaciones públicamente dominantes, Heidegger afirma que para que el *Dasein* pueda develar sus verdaderas posibilidades de ser, requiere de un análisis existencial que necesariamente "tiene que hacer violencia sobre las pretensiones de las interpretaciones cotidianas o sobre su complacencia y obviedad tranquilizadora" (*ibid.,* secc. 63, p. 359, y 339 en la tr. de Gaos).

Así pues Heidegger subraya que toda auténtica Interpretación, esto es, toda aquella que devela y proyecta en el futuro nuevas posibilidades para ser sí mismo, para forjar una identidad propia de manera libre, necesariamente implica una lucha violenta contra las interpretaciones cotidianas dominantes. A esta lucha por la autenticidad Heidegger le denomina "cura" o cuidado por sí mismo ("sorge" en alemán, "care" en inglés). Esta lucha se inicia como un proceso indivilizuador de angustia en el que el ser humano deja de identificarse y complacerse con las interpretaciones públicas dominantes (*ibid.*: secc. 40). Gracias a esta angustia es posible que el ser humano pueda distinguir claramente entre una existencia auténtica que ha sido y otra inauténtica que puede llegar a ser. Tener conciencia de estas alternativas es ya ubicarse en una situación hermenéutica que posibilita alcanzar interpretaciones verdaderas, de acuerdo con el concepto ontológico de verdad (*aletheia*) que Heidegger sostiene como ser descubierto o, valga la expresión, des-escondido (*ibid.*: secc. 44, pp. 262-264; en la tr. de Gaos, pp. 238-240). Heidegger advierte que este concepto de verdad se aleja de las nociones meramente epistémicas de verdad, sea como correspondencia del pensamiento con la realidad, sea como coherencia de un sistema de creencias. Además de la dimensión epistémica, la verdad de una interpretación abarca la dimensión de la acción orientada hacia la autenticidad de la existencia del ser humano, esto es, hacia el libre desarrollo de sus potencialidades más íntimas, más propias.

Desde luego que Heidegger no considera de manera alguna que la verdad sea un estado de la existencia que pueda alcanzarse de una vez y para siempre, sino que es un proceso no terminal que necesariamente se desarrolla a través de continuas tensiones entre la tendencia inauténtica del *Dasein* hacia la tranquila complacencia que las interpretaciones pú-

blicamente aceptadas proporcionan, y la proyección crítica e innovadora hacia una existencia auténtica.

Conclusiones

En el apartado anterior he querido resaltar el carácter crítico y radical de la hermenéutica heideggeriana. Considero que la interpretación gadameriana de Heidegger no ha puesto suficiente atención en este carácter crítico de toda interpretación auténtica y por ello se ha hecho acreedor a cuestionamientos como los planteados por Habermas.

Habermas está en lo correcto al señalar que el problema fundamental de Gadamer es su preferencia por conservar los prejuicios que la tradición lega a manera de una autoridad impersonal. En la medida en que esos prejuicios se van reconociendo y reafirmando se vuelven más difíciles de cuestionar y eventualmente desechar, de tal manera que la reflexión hermenéutica puede representar un obstáculo a la crítica más que una forma de crítica.

Además, Habermas también tiene razón en que Gadamer no pone suficiente atención al hecho de que el lenguaje y el diálogo, el logos, no sólo sirven para comunicar y criticar, sino también para distorsionar, ocultar y reprimir; el lenguaje es también un medio de dominación.

En estos dos puntos de la crítica habermasiana a la hermenéutica filosófica Heidegger ofrece respuestas pertinentes al afirmar que por lo común las interpretaciones están sometidas a un dominio impersonal de "la publicidad", dominio que oculta la verdad y subyuga la autenticidad de los individuos. En este sentido Heidegger, al reconocer que en prinicipio toda interpretación recibida o trasmitida socialmente es presumiblemente un mecanismo de dominación, demanda del intérprete, del ser humano una actitud sistemática de sospecha y crítica, más que una actitud parsimónica para reconocer lo legítimo o ilegítimo de los prejuicios, como lo sugiere Gadamer.

Finalmente, la noción de verdad como *aletheia*, que Heidegger rescata de Aristóteles, resulta también una propuesta más adecuada para arbitrear entre interpretaciones en competencia, tanto en relación con

Gadamer, quien no ofrece criterios de verdad, como en relación con Habermas, quien termina introduciendo nociones universalistas y meramente teoréticas de verdad.

La propuesta de Heidegger está más orientada hacia una noción ética y pragmática de la verdad, en la que cada ser humano decide en su autenticidad. Se trata, pues, de un juicio prudencial, que como tal carece de criterios y reglas universales, pero ciertamente no excluye todo criterio.

Sin embargo, me parece que esta concepción individualista de la existencia auténtica y de la verdad de las interpretaciones resulta limitada, sobre todo en el campo de la acción política y del devenir histórico. La autenticidad de la existencia del individuo, y a la que conducen las interpretaciones verdaderas, son tan sólo una condición necesaria, una instancia en la construcción de identidades colectivas auténticas. Heidegger opone sistemáticamente lo público a lo auténtico. Si bien, como lo hemos señalado, esto tiene la virtud de prevenirnos contra las falsas pretensiones de legitimidad y racionalidad de las interpretaciones dominantes, por otra parte, tiene la desventaja de excluir de la esfera pública toda racionalidad y legitimidad.

A mi juicio es necesario reelaborar la concepción hermenéutica heideggeriana, considerando que la tensión entre lo público y lo individual puede dar lugar a otra versión del círculo hermenéutico en el que las interpretaciones auténticas individualizantes sean el punto de partida de diálogos y consensos racionales, que a su vez marcan límites y señalan convergencias fundamentales en la pluralidad de interpretaciones individuales.

Bibliografía

Gadamer, H. G. (1994), "Réplica a hermenéutica y crítica de la Ideología", recopilado en *Verdad y método II*, Salamanca, Editorial Sígueme.

__________ (1994), "El prejuicio de Gadamer a favor del derecho de los prejuicios acreditados por la tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión...", en H.G. Gadamer (1994).

Habermas, J. (1977), “A Review of Gadamer´s truth and Method”, en F. Dallmayr y Th. McCarthy, *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press. (El artículo se publicó en 1970. Hay traducción al español: *La lógica de las ciencias sociales*, México, Editorial Rei.

Heidegger, Martín (1971), *El ser y el tiempo*, tr. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

__________ (1962), *Being and time*, Nueva York, Harper and Row Publisher.

Los seminarios de Zollikon de Martín Heidegger

Ángel Xolocotzi Yáñez

Cuando Martín Heidegger se dispuso a dialogar con Medard Boss, ahí comenzó la experiencia de Zollikon. Medard Boss (-1990) fue un psiquiatra suizo que después de haber completado su análisis con Freud, realizó estudios con Jones en Londres y con Goldstein en Berlín. Al regresar a Suiza se convirtió en asistente de Jung. En la Segunda Guerra Mundial, durante su estancia en un campamento alpino como médico de batallón, llegó a sus manos *Sein und Zeit (Ser y tiempo)*. Pretendía en esta lectura encontrar alguna luz sobre su trabajo terapéutico.

La caracterización del ser humano en términos de "ser ahí", y este "ahí" en el sentido de un estado de abierto, es decir, no como un sujeto cerrado en sí mismo al que se le oponen los objetos, llamó la atención de Boss. La conexión esencial entre el estado de abierto del ser del ser humano y el estado de abierto del ser en general, y en ello entonces la pregunta por el sentido del ser, pareció mostrar a Boss las condiciones necesarias para otra psicoterapia.

En 1947 Medard Boss comenzó el proceso al final del cual llegó a comprender que la pregunta por el ser y el fenómeno ser-humano, el cual se manifiesta en la terapia, están ocultos en una tradición que los ha enterrado a partir de planteamientos tales como la polaridad sujeto-objeto, estructuras trascendentales, re-presentación. Al preguntar Heidegger por el sentido del ser y su relación con el que pregunta, es decir, con el ser-humano, se da implícitamente otra manera de preguntar del que hace la pregunta; al cambiar de modo radical la pregunta, cambia también el que la hace. Por ello, entonces, Heidegger no se refiere a su sujeto al que se le oponga un objeto, ni a conciencia que represente algo. Se

refiere a ser-ahí y a cierta comprensión del ser que de alguna forma lo determina.

El 8 de septiembre de 1959 un grupo de psiquiatras, estudiantes de psiquiatría, psicólogos y psicoanalistas se reunió en el auditorio de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zürich para escuchar la conferencia de Martín Heidegger titulada "El ser-ahí humano como un ámbito del poder percibir". Con esta conferencia daba inicio el proyecto, sugerido por Medard Boss, de profundizar en el pensamiento de Heidegger en dirección a la problemática en torno a la "psique". Los subsecuentes seminarios se llevaron a cabo no en Zürich, sino en la casa de Boss en Zollikon, una población cerca de Zürich, porque según Boss "el auditorio apenas renovado estaba tan modernamente 'tecnificado' que su atmósfera no iba acorde al pensamiento de Heidegger" (esto lo indica en el prólogo al texto). Los Seminarios de Zollikon constituyeron en años recientes un volumen que incluye los protocolos de esos seminarios, así como extensas conversaciones entre Heidegger y Boss y un grupo selecto de cartas que intercambiaron ambos. Boss tomó nota de las conversaciones que mantuvo con Heidegger y luego mandaba las transcripciones al filósofo para correcciones y adiciones que finalmente recibía Boss.

Mediante estas conversaciones y seminarios, además de un continuo estudio de la obra de Heidegger, Boss desarrolló su apropiación del pensamiento de Heidegger para interpretar la psicoterapia. Heidegger vio en este trabajo la posibilidad de acercar el método fenomenológico a los médicos formados a partir de las ciencias naturales: "...Por el momento reflexiono en qué forma se deben separar los jóvenes médicos de su enorme implicación en sus conocimientos técnicos y en su mera práctica... Pero este caso no está aislado, esto tan difícil se muestra por doquier y aumentará aún más en el futuro con el predominio de la técnica" (p. 318) "pero por eso no se debe menospreciar el simple 'ver' de los fenómenos, y no debe darse esto precisamente porque también el pensar técnico se fundamenta necesariamente y desde allí en todo momento, en un mínimo de fenómenos directamente vistos" (p. 324)

Con esto queda, pues, descrita la directriz que Heidegger seguiría en su conversación con la medicina: la delimitación de los métodos científicos, de la experiencia de la técnica ante todo en las ciencias hu-

manas, en favor del simple ver de lo dado, de los fenómenos. En lucha contra una época científicamente técnica, Heidegger busca aliados en la medicina: "Es una necesidad que haya médicos pensantes que no estén dispuesto a dejar el campo a los técnicos científicos" (p. 134).

De la tarea que Heidegger se plantea surge una constelación de temas, en donde principalmente la medicina científica, ante todo la psiquiatría y la psicopatología, es confrontada con la visión analítica del ser-ahí. También es confrontado el psicoanálisis de vertiente meramente freudiana. En todo esto está en el centro la pregunta por la esencia del ser humano, por el ser-humano.

Heidegger en tanto que profeta de la edad técnica eleva su voz, reclama la conversión: "vivimos en una época rara, ajena, inhóspita. Siempre que se incrementa atrozmente la cantidad de información, así se amplía más determinantemente la ofuscación y ceguera para los fenómenos" (p. 96). En este periodo Heidegger sigue sosteniéndose en el veredicto de que la ciencia no piensa, la ciencia explica. Él escribe el 26 de septiembre de 1965 a Boss desde Todnauberg: "ayer estuvo v. Weizsäcker un día aquí, hubo un diálogo fructífero, esto quiere decir, preguntas sobre preguntas, que se abren tan pronto como uno lleva la ciencia al pensar" (p. 341). Heidegger asegura que no hay ninguna enemistad con la ciencia "sino una crítica de su falta de reflexión reinante en ella misma" (p. 124). Ataca ante todo la improcedente pretensión de la ciencia. Él ubica en estos seminarios la actitud científica que se ha dado a partir de Galilei: "lo preponderante para el proyecto de naturaleza de Galilei fue la calculabilidad" (p. 265) y "la ciencia presupone la naturaleza como un determinado ámbito de lo que es (del ente), lo cual es mensurable". A partir de esto y de las contribuciones de Descartes, en tanto que éste ubica la seguridad de certeza como determinada por las leyes y reglas del pensar humano: por el *cogito*, se constituye entonces un sujeto que se acerca a la naturaleza, ésta formada por un conjunto de objetos, y ese medio de acercarse es lo que conocemos como la ciencia moderna, cuyo instrumento de "objetividad" es la calculabilidad que da por supuesto lo mensurable de la naturaleza. Ya Lacan indicará que a partir del surgimiento del *cogito* cartesiano como sujeto de la ciencia, se instaura la unidad entre saber y verdad, de lo cual va a depender la ciencia sin cuestionar más.

Con todo esto, entonces, la ciencia se fundamentó precisamente en el conocer como formación de representaciones y la búsqueda de certeza a partir de la exactitud matemática. Heidegger apunta hacia una crisis de la idea de sujeto que se deriva de la crisis de esta idea de ciencia. A su vez el psicoanálisis, y concretamente el de Lacan, coincidirá con Heidegger en este poner en crisis la noción cartesiana de sujeto.

El psicoanálisis ha ejercido un corte entre la unidad no cuestionada de saber y verdad. Ha revelado la irrupción del lenguaje en esta supuesta unidad. Ha cuestionado profundamente el lugar y fundamento del *cogito* cartesiano. Ha comenzado a desmoronar esa enorme montaña modernista que parecía tener como base sólida la certeza absoluta.

A partir de todo esto se observa entonces que las ciencias humanas ya no preguntan quién y cómo es el hombre; éste es puesto más bien de antemano como objeto de estudio mediante la manipulación técnica del mundo. Con otras palabras: la psicología, la psicopatología, la antropología tratan al hombre como un objeto y al hacer esto dejan fuera la pregunta de qué y cómo es el hombre. La pregunta que se plantea a partir del análisis del ser-ahí es "¿cómo debe ser puesto el hombre de manera que la determinación del hombre corresponda al fenómeno fundamental de la apertura de ser?" (p. 158).

En todo esto no sólo se halla una crítica al pensamiento de la ciencia natural, sino también a todas las formas de subjetivismo, sean abiertas o encubiertas, como en el caso de Ludwig Binswanger. Éste fue quien una década antes hubo preparado el campo temático de estos seminarios, es desaprobado ex-cátedra y su trabajo es puesto en cuestión en tanto que él interpreta al ser-ahí en el sentido de una filosofía subjetivista y hace pasar lo óntico por lo ontológico. Respecto a esto último cabría aquí la ejemplificación del mismo Heidegger: "Yo veo en primer lugar la mesa existente, pero no veo el existir como tal. Hay dos fenómenos: óntico y ontológico. El fenómeno ser es la condición de posibilidad para el aparecer de lo óntico, de lo que es como lo que es" (p. 234). El predicado "ontológico" sólo puede aparecer en la analítica del ser-ahí en tanto esté orientado hacia la pregunta que interroga por el sentido del ser. Por el contrario, el análisis del ser-ahí ónticamente experimentado se ocupa sólo de describir fenómenos que se muestran en cada caso, sin pregun-

tar más acerca de su fundamento. Binswanger leyó *Ser y tiempo* como un estudio de la unidad trascendental de la experiencia humana. Los existenciarios (o estructuras del ser del ser humano en donde se manifiesta el estado de abierto del ser en general) constituyen, en la lectura de Binswanger, una estructura trascendental *a priori* que da el significado de lo que ocurre. Por ejemplo, Binswanger interpreta *Sorge* (cuidado, cura) como "ser en el mundo por mí mismo", en el sentido de una subjetividad interna y no como esa relación del ser-ahí con lo que es, en el sentido de andar siempre en algo estando abiertamente en el mundo. A partir de todo esto se puede observar que Binswanger interpretó a Heidegger desde una versión existencial de la subjetividad trascendental, en lugar de encontrar el punto de partida en la apertura extática del ser-ahí en el mundo. Con apertura extática quiero referirme a la estructura temporal del ser-ahí: a su advenir, sido y presentarse. Es decir, el ser-ahí al estar arrojado en el ahí del ser, en la apertura misma del ser, es, y es en tanto ha sido y ha sido en tanto adviene. Su ex-sistencia no es que ya haya pasado o sido o que vendrá, su ex-sistencia es. Por ello su ser-sido y su advenir también son. Se descubre en esto que en cualquier momento de su ser el ser-ahí es adviniendo, sido y presente.

Ahora bien, la relación de Heidegger y Boss con Binswanger es una parte importante de la significación del texto. Binswanger fue la primera persona en encontrar en *Ser y tiempo* una fuente para interpretar psicológicamente la patología y el estar sano. Sus textos fueron herramientas en el hecho de acercar por primera vez psicología y pensamiento de Heidegger y su interpretación de Heidegger en este contexto fue por un tiempo la estándar en el interés de psicólogos y psiquiatras. El trabajo de Heidegger en los seminarios de Zollikon preparó el camino para tratar de hacer accesible a los participantes los límites y horizontes a partir de los cuales se estructuró su conocimiento científico y metafísico, con especial atención al tiempo, espacio y cuerpo. Su presentación llamó la atención en tanto que planteó al ser-ahí como una forma radicalmente diferente de percibir y pensar los asuntos relacionados con la terapia, tales como la esquizofrenia, la manía, las enfermedades psicosomáticas y el *stress*.

Esta de-construcción del modo de ver dominante a partir de la ciencia y de la técnica y el desarrollo del modo de pensar de acuerdo al

ser-ahí fueron preparativos para una práctica terapéutica que se refería no a un sujeto enfermo, sino a una forma de ser que es apertura en el mundo y que puede dañarse a sí mismo por una "cerradura" severa hacia su propia apertura en sus comportamientos (o formas de ser) con los otros y con las cosas.

Ahora bien, la crítica al psicoanálisis que se realiza en estos seminarios es la crítica a un psicoanálisis ubicado en el ámbito biológico y de las ciencias positivas, no tanto como una ciencia hermenéutica. Con esto entonces se comprenden las fuertes críticas por parte de Heidegger. Una de ellas es la caracterización del psicoanálisis como una cadena causal que no es historia (de vida psicoanalítica). Una página después indica qué se entiende por histórico: "es el modo y manera como yo me comporto en relación a lo que me adviene y a lo que es presente, y en relación a lo sido" (p. 203). En este punto considero que el psicoanálisis lacaniano coincide con Heidegger en su crítica a la noción común de tiempo como una secuencia de ahoras. Con la introducción de la noción de "deseo", el psicoanálisis abandona la concepción común de tiempo en la medida en que el deseo no es situable en un pasado o en un futuro, sino en un presente donde se halla el sido y el advenir. A partir de esto se entiende entonces la posible resignificación de lo sido, es decir ese tiempo vivo en donde a partir del deseo puede cobrarse otro significado... Respecto a esto Lacan escribirá en algún momento que "en el psicoanálisis la historia es una dimensión distinta de la del desarrollo, y que es aberración tratar de reducirla a ella. La historia no se prosigue sino a contratiempo del desarrollo" (*Escritos*, p. 854).

En conclusión, los Seminarios de Zollikon constituyen en la obra de Heidegger una experiencia del pensar. Un ejercicio de limitación de las pretensiones de la ciencia moderna. La crítica al sujeto, al yo, a la conciencia moderna, crítica en la que coincide el psicoanálisis, es un retorno al preguntar fundamental, al preguntar cómo es ese que pregunta, pero no a partir de construcciones modernistas, sino de su propia posibilidad de preguntas. La experiencia de Zollikon es una muestra del trabajo filosófico que se abre, que guía hacia el pensar, que no se cierra ante ciertas formas de comportamiento humano, como las ciencias explicativas. Heidegger dijo alguna vez que "pensar es ceñirse a un único pensamiento, que un día se mantendrá como una estrella en el cielo del

mundo" (*Desde la experiencia del pensamiento*, p. 67). Ese su único pensamiento constituido como camino hacia esa estrella, llama a la ciencia moderna, a esta era de la técnica, a esta era del olvido, las llama a pensar, a cambiar radicalmente el sentido de las preguntas, de manera que la pregunta por la verdad del ser y de ese que se plantea la pregunta sea esa estrella que alumbre a las ciencias modernas.

Heidegger y Hölderlin. Caminos

Adriana Yáñez Vilalta

Al morir Martín Heidegger, en 1976, se dijo que con él desaparecía el último de los grandes filósofos. Hoy sus seguidores y discípulos, algunos de ellos reconocidos creadores e intelectuales, pero sobre todo muchos jóvenes, leen y releen a Heidegger, en busca de una respuesta a la pregunta que él mismo no dejó de plantearse durante toda su vida: ¿qué es pensar?

Partiendo de una formación filosófica envidiable, en diálogo con la tradición, Heidegger se pregunta sobre las posibilidades de la filosofía en nuestro tiempo, sobre el devenir del mundo, sobre el destino de Occidente, sobre el sentido de la vida del hombre, sobre la historia, el lenguaje, la verdad y la poesía.

Cansados de las filosofías mecánicas y repetitivas, agobiados por las estructuras, asfixiados por los sistemas, nos abrimos al mundo de Heidegger para saber si todavía podemos pensar lejos de la economía, de la producción, de los procesos de globalización; si todavía existe un pensamiento que no sea cuantificable y calculador, un pensamiento profundo y originario, autónomo, riguroso y, por supuesto, universal.

Heidegger es el filósofo del camino y el filósofo del pensar. El filósofo de los senderos, de los bosques, de los laberintos y de las encrucijadas. El que se niega a ver su obra como algo acabado, como un círculo, un circuito o un sistema. *Wege, nicht Werke*, decía. "Caminos, no obras", en el sentido de una obra completa o terminada. De la obra como un resultado estático, que excluye la libertad, la negación, el movimiento y el proyecto.

Propone un nuevo tipo de reflexión llena de asombro y de imaginación. El filósofo es el que abre caminos, el que enseña a pensar. El que descubre, en los fundamentos del lenguaje, la poesía como la voz del ser, la palabra del origen, la expresión más alta del espíritu. La poesía como

una actividad fundamentalmente humana ya que, siguiendo la metáfora de Hölderlin, "es poéticamente como el hombre habita esta tierra". Así, hasta llegar a la afirmación de Heidegger: "La palabra como la morada del ser".

No hay un principio de razón, como en la tradición. Las ideas no van en línea recta. Después de Nietzsche y de Freud, el hombre ha dejado de ser el centro del mundo. Es el fin del antropocentrismo y del racionalismo. El hombre es ahora libertad y proyecto. Camino y reflexión. Por primera vez en la historia del espíritu, somos libres y dueños de nuestras propias contradicciones.

En su crítica a la metafísica tradicional, Heidegger nos descubre que estamos acostumbrados a pensar de una manera unívoca y limitada. Seguimos creyendo que cada cosa tiene su porqué, su principio de razón. Hemos olvidado otras formas de pensamiento. Seguimos sujetos al porqué. Seguimos sometidos al *principum redendae rationis* de Leibniz, que en su forma más rigurosa significa: "nada es sin porqué". Es decir, todo tiene una razón de ser. Todo tiene su porqué.

Heidegger nos muestra que, para el poeta como para el místico, el principio de razón carece de validez. Nos enseña a reflexionar de una manera nueva. Nos ayuda a comprender la totalidad de lo real como un proceso en constante contradicción. El limitado mundo de la razón, en el sentido de la tradición, no es el único. Existe otro orden. A este propósito, en su libro, *Der Satz vom Grund*, "El principio del fundamento", cita a Angelus Silesius:

> La rosa es sin porqué, florece porque florece,
> no se ocupa de ella misma, no pregunta si es vista.

Este acercamiento, esta explicación del mundo, que alcanzan el místico y el poeta, es definitiva. "La rosa es sin porqué". Las flores florecen sin porqué.

Dice Octavio Paz:

> Cantan los pájaros, cantan
> sin saber lo que cantan:
> todo su entendimiento es su garganta.

Como ante el sentimiento de lo sublime, el hombre se inclina ante la presencia de un absoluto que no se muestra. Lo bello es el principio de lo que nos acerca a lo divino.

En sus escritos sobre estética, Heidegger como pensador se aproxima cada vez más a la poesía, busca respuestas en el silencio, en el misterio y en la presencia de lo sagrado. Más allá de cualquier explicación tradicional, nos acerca a los románticos por medio de Hölderlin, estableciendo un diálogo entre el pensador y el poeta, entre la filosofía y la poesía.

Descubre en Hölderlin al "poeta de poetas". El poeta que se ocupa de la "poesía de la poesía", de "la esencia de la poesía". Hölderlin es el "poeta de poetas", porque su obra profundiza en el fundamento último del lenguaje poético.

En la concepción de Heidegger, "la poesía es la expresión del ser", la palabra poética es el "nombrar originario del ser", "la voz originaria del ser".

Al reflexionar sobre el lenguaje mismo, la poesía de Hölderlin se dirige de manera consciente y lúcida hacia el nivel más originario y radical. Expresa la nostalgia de un lenguaje anterior, el lenguaje de los mitos y de los dioses, destinado a evocar la unidad perdida, base y fundamento del pensamiento religioso.

"El hombre —dice Hölderlin— no soporta sino por breves instantes la plenitud de lo divino". Y Heidegger añade: "El pensador nombra el ser, el poeta lo sagrado".

Hölderlin sabe, y esta es una de las grandes aportaciones del romanticismo alemán, que lo infinito sólo se alcanza con el poder de la palabra. No hay separación entre palabra poética y palabra divina. No hay separación entre lenguaje, existencia y realidad.

> El universo es como un libro. La totalidad de lo que existe: un lenguaje. El mundo no es un conjunto de cosas, sino de signos: lo que llamamos cosas son palabras. La piedra es una palabra. El árbol es una palabra. El paisaje es una frase (A. Yáñez Vilalta, *Los románticos: nuestros contemporáneos*).

No se trata de un panteísmo abstracto, ni de un naturalismo elemental. El universo es un tejido de signos y de símbolos. El mundo es un poema cifrado. La unidad profunda, el contacto con lo absoluto, se revela en la página escrita.

El poeta se convierte, siguiendo la metáfora del mundo como correspondencia y como analogía, en un traductor, en un descifrador. Cada poema es una lectura de la realidad. Cada lectura es una traducción y cada traducción es una nueva escritura. Al escribir el poema, el poeta descifra el universo para cifrarlo de nuevo. Del mismo modo que los lectores convertimos el poema del poeta en el poema del lector.

Pero la misión del poeta no es sólo la de traducir, la de cifrar, la de volver a ocultar. El poeta es también el que desnuda, el que descubre, el que des-vela. Al quitar los velos, más allá de todos los rostros y de todos los nombres, está el lenguaje en su nivel más originario. Al quitar las máscaras, el poeta descubre la verdad.

La verdad entendida, no en el sentido de santo Tomás, como la *adaequatio rei ad intellectum*, no como la adecuación de la cosa al intelecto, no como la correspondencia entre el intelecto y la cosa, sino la verdad como *aletheia*, en el sentido griego, la verdad como develación, como descubrimiento del ser, como aquello que se halla oculto por el velo de la apariencia.

Seguimos en este punto la interpretación de Heidegger cuando niega que la verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa y sostiene, de acuerdo con el antiguo significado griego, que la verdad es el descubrimiento de lo velado.

En la espesura del bosque se percibe un sendero, como un rayo de luz. Es el lugar donde se devela el ser, donde se muestra. Es la guía, es la claridad y es el camino (*Lichtunq*).

Nadie como Hölderlin ha sabido describir esa luz. El esplendor de los amaneceres. La nitidez de las mañanas. El reflejo del sol sobre el perfil de las montañas. La blancura de la nieve. La transparencia de los ríos. El canto de los pájaros. La armonía de la naturaleza. Todo el despertar de un mundo que fluye, en un movimiento de perfección atemporal.

También la luz del rayo, de la tormenta, del relámpago y del trueno. La luz cegadora. El sol vertical. La luz de visión, cuando el hombre

se acerca a lo absoluto y logra "tocar", aunque sea por un breve instante, la plenitud de lo divino.

Pero no hay plenitud sin carencia. Y esto lo descubre Hölderlin en su concepción del tiempo y de la finitud. En el transcurso de la vida, con el paso de los años, la búsqueda de la belleza, del equilibrio, del amor y de la perfección, se enriquece y se complica con las profundidades de la embriaguez dionisíaca y del sufrimiento trágico. La añoranza melancólica se convierte en queja desolada. La juventud ha muerto. El corazón se marchita. La distancia de su amor por Diótima crece.

El tiempo pasa, la voz del poeta se hace cada vez más grave. Los cantos se tornan cada vez más desesperados. El instante del amor está cada vez más lejos. Ese puro instante, que restituye la luz del paraíso primitivo, el que pone fin a la contradicción: la de la escisión última, la locura, la muerte y el delirio.

Enamorado de la belleza clásica que resuelve las disonancias, donde no hay lugar para el desorden, la duda o el error, Hölderlin no pudo renunciar a la fuerza vital, a la pasión, al movimiento, a todo lo que es cambio y devenir, desarrollo de la historia y del espíritu. Tuvo que enfrentar la sombra. Y el movimiento implica negación, oscuridad, soledad y sufrimiento.

La obra de Hölderlin se inicia con la nostalgia melancólica por la unidad perdida. Y termina con la certeza de que el mundo está formado por la presencia misma del dolor, de las luchas interiores, las contradicciones y los antagonismos. Sólo ellos constituyen la esencia de la vida.

Al despedirse de Diótima, Hölderlin se despide del mundo real. Pensemos en los últimos años de su vida. La enfermedad, la soledad absoluta, la ausencia. Una tristeza infinita. El horizonte vacío. La amplitud del desierto. La inmensidad de la nada.

El poeta está herido de muerte. El dios Apolo lo ha traspasado con su rayo. La escisión está ahí. Es enorme. El dolor: intolerable, en cualquier posición. La distancia con la vida es irreversible.

Hölderlin se retira del mundo, sin fuerza y sin voz, sin una identidad propia. Con los ojos cerrados, buscando lo único que queda de ese amor: su recuerdo.

La segunda etapa de su vida, los treinta y seis años de encierro en la casa de Tübingen, son realmente inexplicables. Su imagen: inasible. ¿Cómo dar cuenta de ese fin?, ¿de un fin que se niega a terminar? Las anécdotas, múltiples, son insuficientes.

Aun en esta época sombría, la amargura no lo ciega. Su corazón vive, no hay rencor. Aislado de todo, continúa escribiendo conmovedores fragmentos, que exaltan el espíritu del hombre y la belleza del mundo. La poesía evoca paisajes luminosos y desolados, llenos de movimiento y claridad.

Su entusiasmo por la vida y su amor por lo absoluto fueron tan grandes como inseparables del dolor. La inmensidad de su entrega fue tan honda y lúcida como su contraparte: la soledad, el abandono, el delirio y la tristeza, que marcaron para siempre, con un sello indeleble, su trágico destino.

Los años de oscuridad afirmaron aún más que la voz de Hölderlin era única. Revelaron la fuerza de un poeta dotado de una visión incomparable de la naturaleza y de lo divino. La voz de un hombre, melancólico y solitario, que había sido elegido para dar testimonio en el mundo de algunos cantos intemporales y magníficos.

No podemos saber lo que fue el universo de Hölderlin durante esos años "oscuros". Pero si escuchamos largamente el raro hechizo de sus últimos poemas, podremos acercarnos a su inteligencia originaria. Veremos surgir de nuevo, como lo quería Heidegger, al "poeta de poetas", a aquél que voló tan alto; el que supo desafiar el universo de los dioses y conquistar el mundo de los hombres, cuando al retomar la imagen del sendero, con un tono distante y sencillo, dijo: "Las líneas de la vida son muchas y diversas, como son los caminos y el perfil de las montañas."

* * *

Sólo hay preguntas, nos dicen el pensador y el filósofo. Las respuestas son menores, son históricas, están atrapadas en las redes de lo pequeño y de lo cotidiano.

La filosofía es, ante todo, pregunta: búsqueda, camino. La poesía no pregunta. La poesía es la respuesta a una pregunta no formulada.

En el camino de la filosofía vamos paso a paso, de la mano con el pensar. Con la poesía llegamos a la verdad, sin saberlo, con la rapidez del vuelo, como un pájaro en el aire, guiados por un único instinto: el de orientación.

¿Cómo, si no, entender la ruptura de un amor, la luz en el nacimiento del mundo o la inmensidad de una noche sin estrellas?

El poeta establece los límites. Canta la omnipresencia, la totalidad, la plenitud de la naturaleza, pero sabe que la comunión con lo absoluto no es posible sin antes precursar su lejanía, su distancia y su abandono, en el transcurso de la "noche sagrada", de esa noche oscura de la modernidad, donde lo divino se ha ausentado.

Puntual se cierne la noche en el corazón del misterio. Es el lugar donde el hombre asume la soledad de un mundo que no entiende y lo sobrepasa.

Esta concepción del lenguaje y de la poesía no se manifiesta de manera vulgar o visible, es decir, común y corriente. El escritor debe evocar y sugerir. En cada frase, en cada metáfora, en cada movimiento interior, debe mostrar un absoluto dominio del "otro" mundo, del mundo invisible, para hacerlo aparecer ante el lector como el único real, como el mundo concreto de la verdad.

Así, el poeta llega a expresar lo esencial: aquello que leemos en lo que no se dice, lo no dicho, lo indecible. El doblez de la escritura. El pensamiento y su sombra. La palabra y el silencio de la palabra. La imagen y la ausencia de la visión.

En el fondo, la única realidad está en el proyecto. En la búsqueda de lo Nuevo y de lo Desconocido. El único camino está en el proceso mismo, en el movimiento contradictorio de la espera.

Sólo entonces, cuando sepamos que no existe lo que no hemos comprendido, el pájaro se confundirá con el viento, el cielo con la verdad y el hombre con su propio destino.